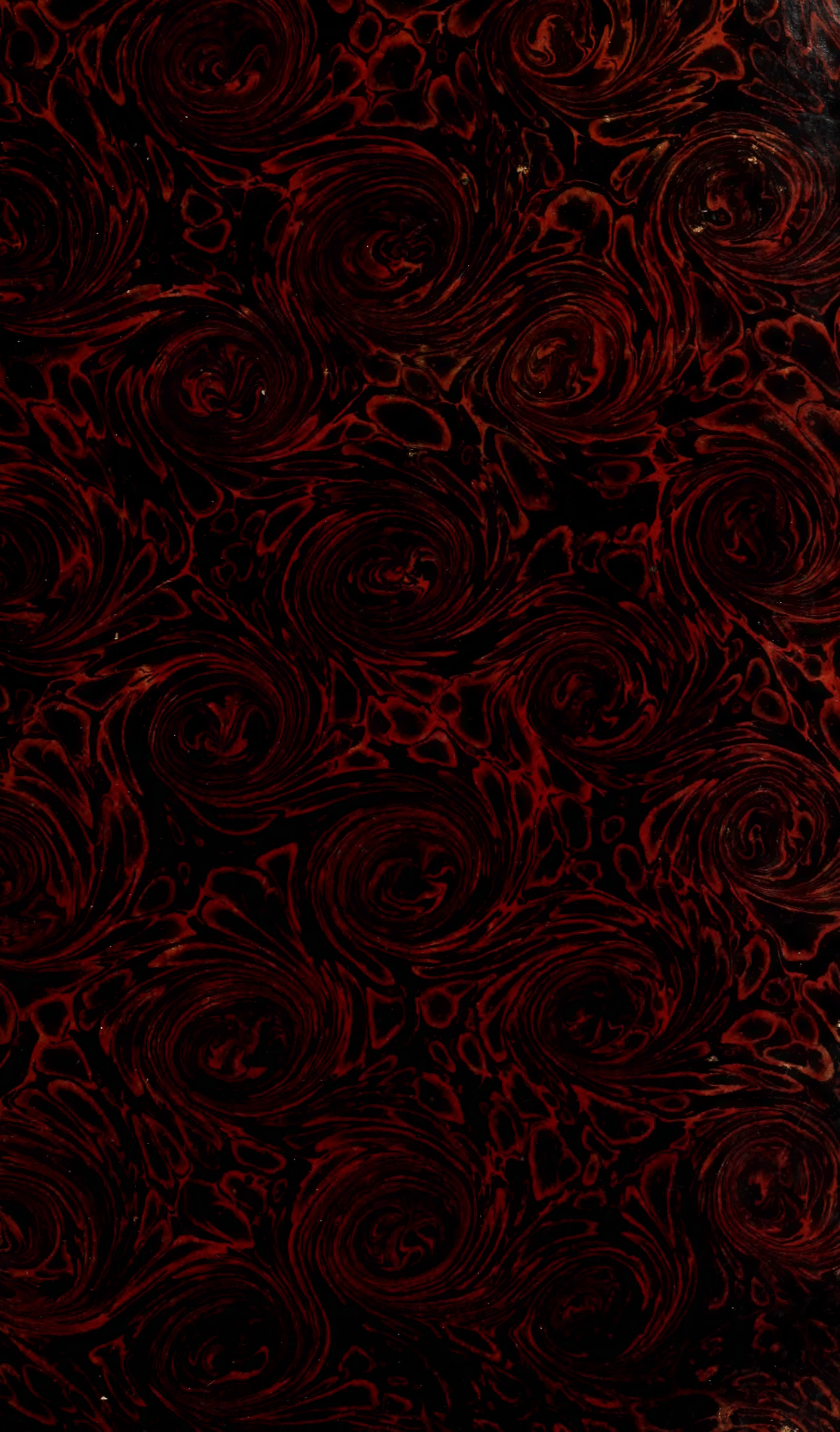
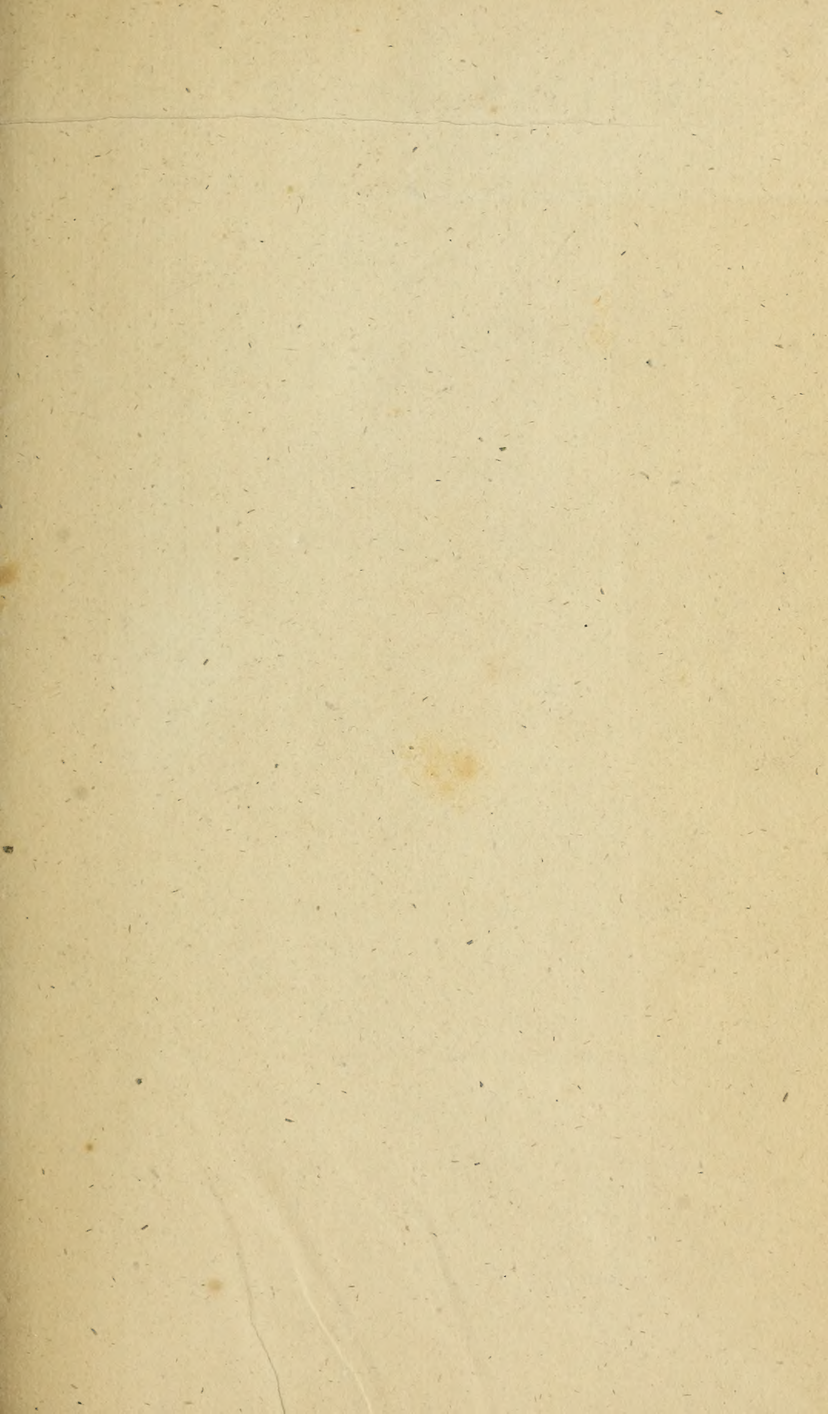
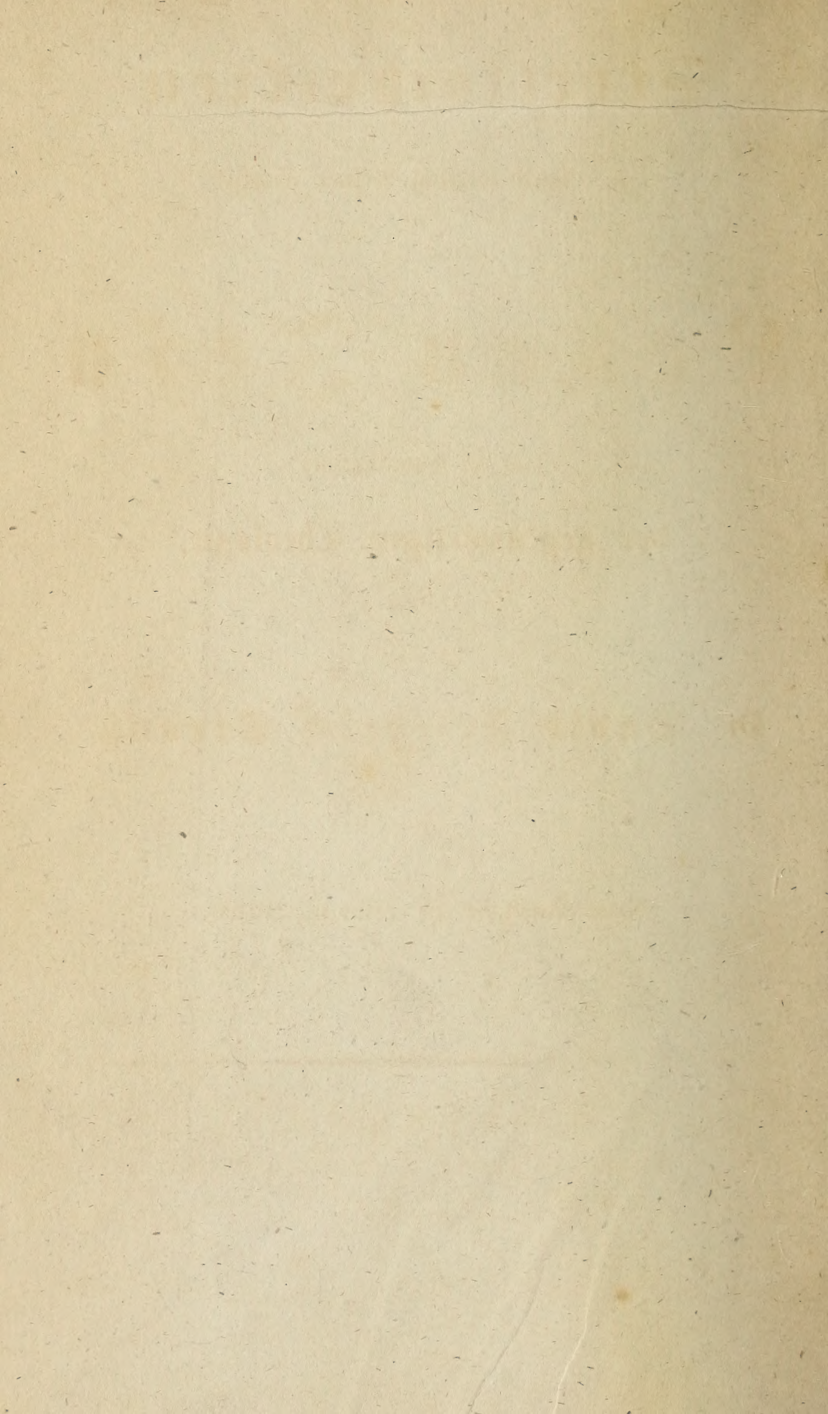



THE LIBRARY OF CONGRESS
1800





Streitschriften

zur Vertheidigung meiner Schrift

über das

Leben Jesu

und zur Charakteristik

der gegenwärtigen Theologie.

Von

Dr David Friedrich Strauß.

Neue Ausgabe in einem Band.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1841.

Vorrede.

Wenn es vielleicht Manchem befremdlich gewesen ist, daß ich bei so zahlreichen und heftigen Angriffen, wie sie, seit dem erstmaligen Erscheinen meiner Schrift über das Leben Jesu, im Zeitraume von bald zwei Jahren, auf meine Arbeit, meine Ansicht, und selbst meine Person gemacht worden sind, mit Ausnahme des Wenigen, was ich in den Vorreden zum zweiten Bande und zur zweiten Auflage zu sagen Gelegenheit nahm, ein so beharrliches Stillschweigen beobachtet habe: so darf ich zur Erklärung hievon, und, falls es nöthig sein sollte, zu meiner Entschuldigung, vor Allem wohl das anführen, daß ich bis vor Kurzem nicht in der Lage war, mit einer so weit aussehenden Arbeit mich zu befassen. Denn das ließ sich von Anfang an voraussehen, und zeigte sich bald genug in der Wirklichkeit, daß ich es nicht blos mit Einem, oder einigen wenigen Gegnern zu thun bekommen, sondern daß deren eine ganze lange Reihe gegen mich aufstehen würde, von welchen es zu nichts half, mit dem einen oder andern sich abzufinden; sondern wenn auf Einen, so mußte auf alle Rücksicht genommen werden. Eben hiezu aber, wo wollte

ich Zeit, Mittel und Lust hernehmen neben einem aufgedrungenen Schulamte, in einer von literarischen Hülfsquellen durchaus verlassenen Stadt — besonders da nach wenigen Monaten die Besorgung der zweiten Auflage des angegriffenen Werkes die Thätigkeit in Anspruch zu nehmen anfing?

Übrigens muß ich gleich gestehen, daß mit diesen äusseren Hindernissen ein inneres Hemmniß willig sich verband: eine gründliche Abneigung nämlich gegen Alles, was Replik, Antikritik, heißt. Schon oft habe ich ehrenwerthe Männer und liebe Freunde im Stillen halb belächelt, halb bedauert, wenn sie durch einen öffentlich auf sie geschehenen Angriff sich verleiten ließen, in öffentlichen Blättern sich zu vertheidigen. Das Publicum, welches jene Blätter liest, hat seinem größten Theile nach von der Sache, um welche es sich handelt, besonders wenn diese eine wissenschaftliche ist, keine Kenntniß, noch strebt es ernstlich, eine solche sich zu erwerben; man bemüht sich vergebens, ihm den Streitpunkt deutlich zu machen: es betrachtet den Kampf immer nur als ein Spectakel, wobei es mit theilnahmloser Aufmerksamkeit bald den einen, bald den andern Kämpfer lobt oder verlacht, am Ende aber beide verachtet, die sich unpassenderweise vor demselben herumgebalgt haben. Daher, so oft ich es mir auch schon habe gefallen lassen müssen, in öffentlichen Blättern mich zum Gegenstande des Tadels oder auch des Spottes

gemacht zu sehen: habe ich doch nie die mindeste Lust empfunden, und werde sie gewiß auch künftig nicht empfinden, auf einen solchen Kampfplatz hinabzusteigen; indem von den zwei Theilen des Publicums, das dergleichen Blätter liest, der größere, der die Sache, um welche ich streite, nicht versteht, mir in Lob wie Tadel gleichgültig ist, der kleinere, kundige Theil aber durch Allgemeinheiten, wie jene Blätter in der Regel sie enthalten, sein Urtheil nicht bestimmen läßt.

Freilich sind es keineswegs blos Angriffe in öffentlichen Blättern, in gelehrten, unterhaltenden und erbaulichen Zeitungen gewesen, die auf mich gemacht wurden, sondern ebensoviele oder noch mehrere besondere Schriften sind über und gegen mein Werk erschienen, welche nun gleichfalls wieder in eigenen Schriften ausführlich zu beantworten, eine ganz andere und würdigere Aufgabe, als jene Zeitungspolemik, zu sein scheint. Doch auch hiezu ist Lust und Trieb in mir jederzeit nur gering gewesen, weil ich mir auch hievon nicht viel Frucht versprechen kann. Wen sollten denn solche Gegenschriften auf andere Ansichten bringen? Die Gegner selbst? Nein, so einbildisch bin ich nicht, um mich der Hoffnung hinzugeben, diese frommen und gelehrten Männer werden ihre reiflich erwogenen Überzeugungen, bei welchen sie sich so wohl befinden, auf mein Zureden hin nun eiligst aufzugeben geneigt sein. Also das übrige Publicum? Von diesem werden diejenigen,

welche wissenschaftlichen Sinn und Beruf haben, entweder durch den Eindruck des bestrittenen Werkes selbst in seiner Objectivität und seinem inneren Zusammenhange gewonnen; oder, wenn dieses nicht, so ist noch weniger ein abgerissenes polemisches Reden, das, statt dem nothwendigen Gange der Sache selbst zu folgen, den zufälligen Wendungen des Gegners nachgehen muß, im Stande, einen günstigen Eindruck auf sie zu machen. Die Unkundigen und nicht Wissenschaftlichen aber — nun die wissen allerdings vielleicht an den hervorspringenden polemischen Ecken und Zacken die Sache eher anzufassen, als in der Rundung ihres wissenschaftlichen Zusammenhanges: allein das in solchen und auf diese Weise geweckte Interesse wird seiner Natur nach nur ein oberflächliches und werthloses sein.

Doch, auch abgesehen von dem voraussichtlich geringen Erfolge einer solchen Polemik, ist die Arbeit an sich selbst eine unerfreuliche. Nicht daß ich hieher die Nothwendigkeit rechnete, mit Schriften von Gegnern, die nicht im schmeichelhaftesten Tone abgefaßt sind, genau und anhaltend sich zu beschäftigen; was Keiner sich ersparen wird, dem es um Berichtigung und Vervollkommnung seiner Ansichten ernstlich zu thun ist, und was auch ich, wie die zweite Auflage meines Werkes beweist, mir schon bisher nicht erspart habe; sondern das ist das Unbefriedigende bei Abfassung solcher Streitschriften, daß man nicht

direct auf einen wissenschaftlichen Kern losarbeitet, sondern mit einem Aggregate von Einwürfen und abweichenden Ansichten es zu thun hat, wobei man nicht durch die Aussicht, einen wissenschaftlichen Zusammenhang hervorzubringen, ermuntert, vielmehr gar oft durch die Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit der Gegner aus aller wissenschaftlichen Stimmung herausgeworfen wird.

So würde ich, wenn ich meiner eigenen Neigung hätte folgen wollen, wie die bisherigen, so auch die ferner noch gegen meine Bearbeitung des Lebens Jesu erscheinenden Schriften zwar gelesen, und sie, wie auch bei der zweiten Auflage bereits zum Theil geschehen ist, zur Berichtigung oder näheren Bestimmung meiner Ansichten benützt haben — Modificationen, welche ich, wenn sie Wesentliches betrafen, dann nicht versäumt haben würde, dem Publicum gelegentlich mitzutheilen: an den Versuch einer eigentlichen Bekämpfung und Widerlegung der Gegner aber wäre ich wohl nicht gekommen.

Hier lag nun aber die Gefahr nahe, daß das Stillschweigen auf Angriffe als Schwäche und Bewußtsein des Geschlagenseins, oder doch als Bequemlichkeit ausgelegt würde, welche sich hinter den Schein eines stolzen Ignorirens verstecke; zumal wenn Einer so, wie ich, von allen Seiten angegriffen, und von manchen Gegnern, im Hochgefühle der Bedeutung ihrer Angriffe, ausdrücklich zur

Erwiederung herausgefordert worden ist. Eine solche Deutung meines Schweigens drohte nicht nur von Seiten der Gegner; sondern auch Freunde der freien kritischen Forschung konnten dadurch getäuscht, und auf die Meinung gebracht werden, als könnte oder wollte ich nach so manchfachen Angriffen die früher geäusserten Überzeugungen nicht mehr vertreten. Indessen auch hierüber würde mich der Grundsatz beruhigt haben, daß, wenn eine Sache in sich Kraft hat, ihr die einfache wissenschaftliche Darstellung (wie in meiner Schrift über das Leben Jesu) genügt, um sich, wenn auch langsam, durchzukämpfen; hat sie aber keine Kraft, dann ist es nicht nur unmöglich, sondern selbst nicht wünschenswerth, ihr durch Vertheidigungsschriften nachzuhelfen.

Doch es bot sich an einer solchen Unternehmung, der Beziehung auf mein mehrgenanntes Werk gegenüber, noch eine andere Seite dar. Es war diesem Buche die, freilich nur formelle, Ehre widerfahren, daß Theologen der verschiedensten Standpunkte über dasselbe sich geäussert hatten; es war die verschiedene Stellung zu demselben, die eigenthümliche Art, es zu bekämpfen, für jene verschiedenen theologischen Standpunkte charakteristisch geworden: und so ließ sich die Vertheidigung meines Werkes mit einer Charakteristik der Standpunkte verbinden, von welchen aus es angegriffen worden war. Dieß schien eine

fruchtbare Arbeit werden zu können, und diese Aussicht war die vornehmste unter denen, welche mich zur Übernahme des gegenwärtigen Geschäftes bestimmten.

Fragt es sich hiebei vor Allem um den Umfang, in welchem die Schriften und Abhandlungen der Gegner berücksichtigt werden sollen: so verbietet sich die Aufnahme aller und jeder schon durch den Umstand, daß, namentlich alle in Zeitschriften und Tageblättern zerstreuten Urtheile auch nur wieder aufzufinden, eine Arbeit sein würde, welche sich, bei der geringen Bedeutung mancher derselben, schlecht verlohnen dürfte. Tritt hiegegen von selbst das Gesetz ein, nur auf das Bedeutendere Rücksicht zu nehmen: so schneidet dieß sogleich die Gränzlinie durch, welche sich etwa könnte geltend machen wollen, nur auf selbstständige Schriften, nicht ebenso auf Journalartikel, zu antworten; da, wie sich leicht begreift, manche von diesen bedeutender gewesen sind, als einzelne von jenen. Ist hienach das Bedeutende aller Formen von Schriften und Abhandlungen zu berücksichtigen: so wäre hiedurch die Gränzlinie für den Fall doch wohl zu eng gezogen, wenn unter dem Bedeutenden nur wirklich und an sich Bedeutendes verstanden würde.

So sehr nämlich manche, namentlich von den ausführlicheren und mehr eingehenden Gegenschriften vor der Masse der übrigen durch das Gewicht ihrer Gründe und

Beweisführungen sich auszeichnen: so kann ich doch die wissenschaftliche Bedeutung im vollen Sinne, d. h. bleibendes Moment im Fortschritte der Wissenschaft zu sein, deßwegen keiner zuerkennen, weil sie, um es mit Einem Worte zu sagen, sämmtlich rückwärts statt vorwärts ziehen. Wenn mir Einer sagt: du bist zu weit gegangen, hast zu Vieles weggeworfen! so halte ich dieß zwar nicht für den richtigsten Ausdruck desjenigen, was gegen mich zu erinnern sein mag; erklärt er sich aber weiter dahin, die fortgesetzte Anwendung der freiesten kritischen Forschung auf die Evangelien werde doch manches von mir Umgeworfene wiederherstellen, so denke ich: er hat sich selbst corrigirt, und mag Recht haben. Statt dessen bestreiten meine bisherigen Gegner in verschiedenem Maße alle das Recht der Kritik auf die evangelische Geschichte: es sollen in derselben entweder vermöge der Natur des Christenthums und der Stellung der Berichterstatter gar keine, oder aus dem letzteren Grunde doch nur in der Kindheitsgeschichte Jesu, Mythen zu finden sein. Beides glaube ich noch immer entschieden widerlegt, und in allen Partien der Geschichte Jesu einzelnes Mythische nachgewiesen zu haben; wie könnte ich wissenschaftliche Bedeutung im höchsten Sinne dem Verfahren derjenigen zugestehen, welche, um den Feind zurückzuhalten, Plätze befestigen, an denen er längst vorüber ist? Unerachtet

des im Ganzen verfehlten Standpunktes jedoch kann in solchen Arbeiten manches Einzelne bedeutend sein; auch ist das Bedeutende insofern ein relativer Begriff, als eine Schrift, die es an sich nicht ist, doch von vielen Seiten für bedeutend gehalten werden, oder für eine gewisse Richtung und Partei charakteristisch sein kann.

Wenn es sich demnächst um die Anordnung des vorliegenden Stoffes fragt, so boten sich als die zwei Hauptwege, welche einzuschlagen thunlich schien, einerseits das Besprechen der einzelnen Schriften nacheinander, andrerseits die Sachordnung dar. Sofern der Natur der Sache nach nicht jede der in Rede stehenden Schriften wieder Neues vorbringt, sondern die meisten in gewissen Gesichtspunkten und Einwendungen zusammentreffen: so waren bei dem ersteren Verfahren Wiederholungen zu befürchten, und es konnte daher gerathen scheinen, eine Sachordnung zu wählen, d. h. nach Haupteinwürfen abzutheilen, und unter jedem dieser Punkte dasjenige, was die verschiedenen Gegenschriften dahin Einschlagendes geltend gemacht, zusammenzustellen. Dadurch würde die Verhandlung concentrirt worden sein, und die möglichst wissenschaftliche Gestalt erhalten haben. Allein da hiebei die Gründe der Gegner aus der Ordnung, welche sie in deren eigenen Schriften gehabt, herausgenommen und in eine von mir gewählte Reihe gebracht, auch auf möglichst

bündige Formeln zurückgeführt, und unter gewisse Rebriken gestellt werden mußten: so konnte leicht von Seiten der Bekämpften die Klage entstehen, daß ihre Gedanken aus dem Zusammenhange gerissen, mit fremdartigen zusammengemischt, und in ihrem Sinn und Ausdruck verkümmert worden seien; daß ich die gegen mich erhobenen Einwürfe mir erst zurecht gemacht, sie kleingeschnitten und durcheinander gerüttelt habe, um desto leichter mit denselben fertig zu werden. Wirklich ist auch jede nicht ganz unbedeutende Gegenschrift etwas Eigenthümliches, und als Individuum zu behandeln; jede hat, wo nicht ihren eigenen Grundgedanken, so doch ihren eigenthümlichen Grundton, ihre eigene Methode und Taktik: und diese zu analysiren, ist die Aufgabe sowohl dessen, der sich gegen dergleichen Angriffe vertheidigen, als dessen, der die Standpunkte, von welchen sie ausgehen, charakterisiren will.

Dem letzteren Zwecke könnte vielleicht am genauesten eine Combination der Vornahme der einzelnen Schriften nacheinander und der Sachordnung: die Zusammenstellung nach Schulen, zu entsprechen scheinen. In der That sind in den gegen mein Werk erschienenen Schriften theils an den geltend gemachten Ansichten, theils an dem weiter zurück oder vorwärts gerückten Punkte, bis zu welchem sie negirend, und von welchem an einräumend sich gegen mich verhalten, theils an dem Verfahren und Tone,

deutlich die verschiedenen Parteien zu unterscheiden, in welche die jetzige Theologie gespalten ist. Oder tragen nicht die einen der in Rede stehenden Arbeiten deutlich das Gepräge der pietistischen Partei; andere das der Tübinger Schule; wieder andere das der Hegel'schen, oder der durch Neander temperirten Schleiermacher'schen Jüngerschaft? Freilich, so verbreitet in unsern Tagen das Parteiwesen ist, so verhaßt ist der Name der Partei; auch die offenbarsten Parteimänner wollen es doch nicht Wort haben, daß sie es sind, sie glauben der Selbstständigkeit ihres eigenen, oder vorgeblich des christlichen Geistes, zu viel Achtung schuldig zu sein, um einem menschlichen Parteihaupte anzuhängen. So würde es also, wenn ich die Eintheilung nach Schulen vorziehen wollte, vor Allem eine Reihe von Reclamationen dagegen geben, daß ich die Gegner Schulen zugewiesen, zu welchen sie nicht gehören, daß ich ihre Gedanken über fremde Leisten gespannt, und dadurch verunstaltet, sie nach Maßstäben gemessen habe, welche auf sie keine Anwendung finden. Und möchten nun meine Gegenreden gegen die Schule noch so schlagend sein: so könnte dann doch der Einzelne durch Unterscheidung seiner Sache von der der Schule sich aus dem Handel ziehen, und seine Gründe für unwiderlegt erklären. Die Hauptsache ist aber, daß die verschiedenen Schulen und Parteien sich an ihren Enden in einander

verlaufen; wie ich denn namentlich auch unter den in Rede stehenden Arbeiten manche gefunden habe, welche kein so charakteristisches Gepräge tragen, daß ich sie einer bestimmten Schule und Richtung zuzuweisen wüßte.

Indem wir also die Zusammenstellung nach Schulen nur da uns erlauben, wo das Recht dazu keinem Zweifel unterliegt, werden wir in andern Fällen die Schriften entweder einzeln, oder, namentlich die kleineren, in freien, nach irgend einer Ähnlichkeit zusammengestellten Gruppen, vornehmen. Hier kehrt nun aber die schon oben angedeutete Befürchtung wieder, daß, sofern die meisten der in Rede stehenden Schriften in gewissen Wendungen und Beweisführungen zusammentreffen, bei dem gewählten Verfahren Wiederholungen unvermeidlich zu sein scheinen. Indeß, wenn derselbe Gedanke von verschiedenen Schriftstellern in verschiedenem Zusammenhang aufgeführt, der gleiche Grund von verschiedenen Seiten gefaßt ist: so dürfte es wohl auch der Entgegnung gelingen, das, was dawider geltend zu machen ist, bei der Wiederholung verschieden zu wenden, und von neuen Standpunkten zu beleuchten, so daß der Leser, statt des Nachtheils, dasselbe zweimal lesen zu müssen, den Vortheil hätte, den Gegenstand in einer nach und nach sich ergänzenden Darstellung allmählig von allen Seiten betrachtet zu finden. Wo hingegen in zwei oder mehreren Schriften dasselbe

auf dieselbe Weise sich wiederholt, da wird man mir erlauben, nur Einmal eine Entgegnung zu geben, und in allen folgenden Fällen auf diese zu verweisen; endlich aus der so großen Anzahl solcher Schriften, welche ihrem Inhalte nach sich nicht wesentlich von einander unterscheiden, werde ich nur je Eine besprechen dürfen.

Welche unter den zu berücksichtigenden Schriften und Gruppen von Schriften zuerst, und welche hernach vorzunehmen seien, entscheidet sich nach dem Grundsatze, daß kein Antiklimax gemacht, mithin nicht das Bestimmtere, Ausführlichere, vor dem Unbestimmteren, Allgemeinen, vorgenommen werden darf. Diese Rücksicht wird in den meisten Fällen mit der Zeitordnung zusammentreffen, indem der Natur der Sache nach die kürzeren, mehr nur im Allgemeinen sich haltenden Gegenschriften denjenigen vorangegangen sind, welche sich tiefer in das Einzelne eingelassen haben. So soll auch hier zuvörderst mit den ersteren um allgemeine Gesichtspunkte gestritten, dann erst mit den letzteren um einzelne Stücke gerechtet werden. Das Interesse, welches der Besprechung jener kleineren Schriften für sich abzugehen scheinen kann, wird die von ihnen aus am nächsten liegende Charakteristik der Standpunkte, von welchen sie ausgegangen, zu ersetzen suchen; bei den in's Einzelne gehenden Schriften wird diese Seite mehr zurücktreten, weßwegen ich für diesen späteren Theil

meiner Arbeit mir vorbehalte, hier vielleicht die Ordnung nach einzelnen Schriften mit der Sachordnung zu vertauschen.

Was schließlich den Ton betrifft, in welchem die Erwiederung gegeben werden soll, so wird man mit erlauben müssen, denselben nach Maßgabe desjenigen, der mir in den einzelnen zu beantwortenden Schriften entgegenkommt, verschieden zu modificiren: sofern ich hiebei nur die Abwege vermeide, in welche meine Gegner großentheils gerathen sind. Der schlimmste dieser Abwege, der fanatische, ketzerrichterische Ton, ist mir auf meinem Standpunkte von selbst versagt. Statt dessen haben Gegner schon aus der Sage von dem Titel dieser Gegenschriften prophezeiht, daß ich persönlich sein werde. Ich werde es, sofern ich mir angelegen sein lasse, die wissenschaftliche Persönlichkeit meiner Gegner zu zeichnen. Wenn ihnen diese Art von Persönlichkeit als unerlaubt; dagegen, wie ihre Schriften zum großen Theile zeigen, die Verdächtigung der religiösen und moralischen Persönlichkeit des Gegners als erlaubt erscheint: so erkläre ich ihnen, daß ich umgekehrter Ansicht bin, und dieser gemäß sowohl ihr Verfahren beurtheile, als das meinige einrichten werde.

Stuttgart, den 15. März 1837.

Der Verfasser.

Erstes Heft.

HERR Dr. STEUDEL

oder

die Selbsttäuschungen

des verständigen Supranaturalismus unserer Tage.



Des Herrn Dr. Steudel Reaction gegen diejenige Auffassung der biblischen Geschichte, welche ihrer Methode nach die kritische, ihrem Ergebniß nach die mythische sich nennt, ist nicht erst von gestern her. Wie er jetzt gegen die Anwendung dieser Methode auf das neue Testament und die evangelische Geschichte auftritt [1]: so war er zwanzig Jahre früher gegen die mythische Auffassung der Geschichte des alten Testaments, namentlich des Pentateuchs, hauptsächlich durch de Wette, zu Felde gezogen [2]. Die alten Waffen hingen noch in der Rüstkammer: sie brauchten bei erneuter Gefahr nur hervorgeholt zu werden. So sind denn die Gründe, welche die neuere Erscheinung gegen sich aufgeboten

---

1) In der kleinen Schrift, welche die Veranlassung zu gegenwärtiger Erwiederung bildet: Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewußtsein eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther von Dr. Joh. Christian Friedr. Steudel. Tübingen bei L. F. Fues, 1835.

2) In einer Reihe von Recensionen über de Wette's Kritik der israelitischen Geschichte und die Gegenschriften von Meyer, Fritzsche und Kelle, in Bengel's Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur, ersten Bandes 1stes Stück (1815.) S. 90 ff. 113 ff. 228 ff. und 244 ff. Womit noch zu vergleichen ist die Recension von Herbst's Observationes quaedam de Pentateuchi quatuor librorum posteriorum auctore et editore, in Bengel's Archiv, 3ten Bandes 2tes Stück, S. 422 ff., wo Steudel der kritischen Ansicht selbst eines liberalen Katholiken beschränkend entgegentrat.

sieht, großentheils dieselben, welche schon gegen jene ältere geltend gemacht worden waren[1]). Ob nun gleich diese Gründe

---

1) Zur Vergleichung mögen einige der bezeichnendsten hier stehen. — Der Voraussetzung der Kritik, daß Dinge, welche nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten, unter die unglaublichen gezählt werden müssen, wird entgegengehalten, daß ja Dinge, die nicht nach den natürlichen Gesetzen erfolgen, dennoch Gegenstände der Erfahrung sein können. — Wenn ferner der Tradition um ihrer patriotisch-poetischen Tendenz willen die Glaubwürdigkeit abgesprochen werde, so leide dieser Grundsatz auf den Pentateuch insofern keine auch nur einigermaßen vollständige Anwendung, als in demselben der Styl meist der der trockensten referirenden Prosa sei; auch finden sich Lücken, wo die patriotisch-poetische Tendenz sie am wenigsten gelassen haben würde, wie z. B bei dem Aufenthalte des Volks in Aegypten [!]; namentlich aber würde ein Priester, der die levitischen Einrichtungen durch mythische Dichtung weihen wollte, ihren Ursprung gewiß so weit als möglich zurück verlegt, und den Stammvätern nicht jene einförmige Religiosität geliehen haben [Moses lebte im Bewußtsein des Volks als Anfangspunkt seiner politisch-religiösen Existenz: über ihn war also keine Veranlassung zurückzugehen]. — Je tadelhafter man Jakobs Charakter finde, um so weniger würde er erdichtet worden sein [doch! nämlich von einem Solchen, der ihn nicht ebenso tadelhaft fand]. — Den Fluch, der 1 Mos. 49, 5 ff. über Levi von Jakob ausgesprochen ist, würde gewiß kein Späterer erdichtet haben [wenn nämlich zu seinen Lebzeiten, etwa unter Salomo, jener Stamm bereits das überwiegende Ansehen, wie in der späteren Zeit des Reiches Juda, genossen hätte; wogegen ja eben diese Stelle ein willkommener Beweis ist. S. v. Bohlen, die Genesis, historisch-kritisch erläutert, S. 454.] — Die Argumentationen, welche zeigen sollen, wie es sogar nicht zu vermuthen sei, daß Moses das Volk vierzig Jahre lang habe in der Wüste irren lassen, beweisen vielmehr, wie unwahrscheinlich diese angenommene Erdichtung des Unwahrscheinlichen sei [mit der Unwahrscheinlichkeit nahmen es die Alten bekanntlich nicht so genau wie wir, besonders, wenn noch andere Rücksichten, wie hier auf die bedeutsame Vierzigzahl der Jahre, in das Spiel kamen. Vergl. Göthe, Anmerkungen zum west-

während der seitdem verflossenen zwei Decennien bekanntlich so wenig Widerstandskraft bewiesen haben, daß der Feind, den sie abwehren sollten, indessen unaufhaltsam vorgedrungen, und im gegenwärtigen Zeitpunkte die nach-mosaische Abfassung und der zum Theil mythische Charakter des Pentateuchs von der großen Mehrheit selbst gemäßigter Theologen eingeräumt ist: so würde es doch eine viel zu schnelle und bequeme Freude sein, wenn sofort aus dem geringen Erfolge des früheren dem späteren Kampfe sein Prognosticon gestellt, und das Schicksal zum Voraus vermuthet werden wollte, welches die Beweise des Herrn Dr. Steudel

---

östlichen Divan, S. 174 ff.; v. Bohlen, a. a. O., Einleitung, S. LXIV f.]. — Die Mythe von der ehernen Schlange würde von einem Monotheisten, gerade wenn später eine Schlange zur Abgötterei Veranlassung gab, nicht erdichtet worden sein [außer wenn jener Schlangencultus zur Zeit der Abfassung der fraglichen Erzählung, unerachtet der Zerstörung eines Idols dieser Art durch Hiskia, 2 Kön. 18, 4., doch noch so eingewurzelt] war, daß es das Gerathenste schien, ihn durch Zurückführung auf eine Begebenheit in der israelitischen Urgeschichte und einen Befehl Jehova's unschädlicher zu machen. Bohlen a. a. O. S. CVIII.] — Das ganze hierarchische System, wäre es von den Königen nicht schon vorgefunden worden, würde gewiß unter ihnen nicht erst haben eingeführt werden können [?]. — Die Menge der von Mose gegebenen Gesetze könne nicht unerwartet sein bei einer so großen Anzahl von Menschen, die aus einem wohl eingerichteten Staate herkamen; gerade nur durch die speciellen Gesetze [die, wie [die Agriculturgesetze, das Königsgesetz und so manche andere, auf ihren Zustand in der Wüste und zum Theil auch noch lange nachher gar keine Anwendung fanden] konnten diese gebändigt [mußten sie völlig irre gemacht] werden. Die fragmentarische Gestalt dieser Gesetze im Pentateuch lasse sich bei der Annahme, daß Mose dessen Verfasser sei, leichter, als bei der Voraussetzung eines späteren Sammlers erklären, da der spätere Sammler die Acten vor sich legen, und ruhig ordnen, weglassen und aufnehmen konnte, was ihm gut däuchte: statt daß Mose in seiner Lage nur selten freie Augenblicke benützen konnte, um niederzuschreiben, was des Niederschreibens werth schien. —

für den durchaus historischen Charakter der evangelischen Geschichte in einer entsprechenden Reihe von Jahren haben dürften. Denn wenn auch die Waffen ihrerseits im Kasten nicht schärfer werden: so ist doch vielleicht der zweite Feind, auf den sie stoßen, schwächer als der erste, gegen welchen sie nichts ausgerichtet haben; weßwegen denn eine neue Prüfung der, wenn auch großentheils alten, Argumente des Herrn **Dr. Steudel** von dem durch sie Bekämpften, sofern er sich einmal mit Erwiederungen befaßt, gefordert werden kann.

Freilich ist hier bereits über eine Ungleichheit Klage zu führen, welche sich in der Behandlung jener früheren und der jetzigen Kritik von Seiten des Herrn **Dr. Steudel** findet, und letzterer die Erwiederung erschwert. Der ersteren, obgleich nur in Recensionen, widmete er doch zum Theil ein genaueres Eingehen in ihre einzelnen Beweise und die biblischen Stellen und Abschnitte, auf welche sie dieselben gegründet hatte: mir hat er ein Aehnliches vor der Hand versagt; und während er jenen Bestrebungen, bei aller Gegnerschaft, doch nachrühmte, „das Unzulängliche natürlicher Wundererklärungen hie und da sehr überzeugend hervorgestellt zu haben"[1]): rechnet er unsern kritischen Bemühungen ihr gleiches Verhältniß zum Rationalismus nicht zum Verdienste an, und erklärt ausdrücklich, die Erwartung, daß durch solche Behandlung der evangelischen Geschichte der Wahrheit Gewinn werden könne, beruhe blos auf einer Täuschung[2]). Ist dieser letztere Unterschied in der Beurtheilung vielleicht aus der größeren Heiligkeit des Gegenstandes zu erklären, welchen Herr **Dr. Steudel** durch die jetzige Kritik angetastet glaubt? und eben daraus auch vielleicht der erstere, die größere Eilfertigkeit und mindere Ordnung des Anrückens, bei vermeintlich größerer Gefahr?

Wie dem sei: wir gehen zuerst seine gegen uns gerichtete Schrift durch, und sehen hierauf, ob nicht auch wir vielleicht etwas gegen ihn zu richten haben.

---

1) Bengel's Archiv, 1, 1, S. 102.

2) Vorläufig zu Beherzigendes, S. 86.

ERSTER, DEFENSIVER THEIL.

Beantwortung der Steudel'schen Gegenschrift.

Neben und vor dem kleinen Werkchen selbst zieht der Titel durch seine Länge und Eigenthümlichkeit die Aufmerksamkeit an, und wir werden gut thun, vor Allem ihn näher in's Auge zu fassen.

A. Der Titel.

Das Büchlein tritt als etwas Vorläufiges auf, und so ist es wirklich nicht nur allen andern Gegenschriften, sondern auch dem zweiten und abschließenden Theile des bestrittenen Werkes selbst mit erstaunlicher Behendigkeit vorangelaufen. Daß Herr **Dr.** Steudel diese Eigenheit, mit der Antwort nicht eben auf den Schluß der Rede des Andern zu warten, eine Eigenheit, die er noch vor 6 Jahren an dem verewigten Schleiermacher nicht ohne Zeichen bitterer Unzufriedenheit bemerkte[1]), jetzt selbst angenommen hat, ist in der That ein erfreulicher Beweis davon, wie er sich dem Einflusse der großen Theologen neuerer Zeit nicht durchaus verschließt, sondern, unerachtet alles Streites gegen dieselben, doch auch wieder in ihre Weise einzugehen weiß. Uebri-

1) In dem Sendschreiben an Schleiermacher, über das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus sich für die Bildung des Glaubens ergebende Verfahren. Tübinger Zeitschrift für Theol. 1830, 1, S. 2.

gens war ihm dießmal aus zwei Gründen wirklich nicht zuzumuthen, die Vollendung des Werkes abzuwarten, das er bestreiten zu sollen glaubte. Denn einmal, während von kritischen Ergebnissen schon im ersten Theile genug gegeben war, um auf dem Standpunkte des Herrn Doctors das Unternehmen unchristlich und ärgerlich zu finden: konnte ihm die Weise, in welcher ich nach dem Versprechen der Vorrede das kritisch Vernichtete am Schlusse dogmatisch wiederherzustellen suchen würde, in der That aus anderweitigen Verhältnissen bereits hinlänglich bekannt sein. Ferner aber, während (nach der Vorrede des Steudel'schen Werkchens) an und für sich meine Schrift „ruhig ihre ernste wissenschaftliche Würdigung abzuwarten gehabt haben würde", ließ sich darauf doch nicht mehr warten, nachdem die Zeitungsanzeige des ersten Bandes meiner Schrift „unter dem größeren Publicum Aufmerksamkeit, großentheils Besorgnisse, erregt" hatte. An dieser Zeitungsanzeige haben zu meinem lebhaften Bedauern noch mehrere hochwürdige Männer Anstoß genommen. Ob dieselbe, aus einigen Sätzen der Vorrede bestehend, in welchen von historischer oder mythischer Auffassung des Lebens Jesu die Rede war, in denjenigen Kreisen des Publicums, in welchen dergleichen Schaden bringen kann, mehr als vorübergehend beachtet, oder auch nur klar verstanden worden wäre, wenn nicht Geistliche und andere fromme Leute sie erklärt, und warnend auf dieselbe hingewiesen hätten, bleibe hier dahingestellt. Herr **Dr.** Steudel glaubte einmal, die Zeitungsanzeige könne Unheil stiften: und so war er berechtigt, ja verpflichtet, baldmöglichst seinen Wächterruf zu erheben. Freilich ist ein Vorläufiges seiner Natur nach zugleich ein solches, welches sich nur „im Allgemeinen" halten (S. 71), nichts im Einzelnen durchführen kann (S. 78): und hiebei fragt es sich nun, ob einer Specialuntersuchung gegenüber sich durch einige allgemeine Bemerkungen etwas ausrichten, oder auch nur ein gegründetes Urtheil über dieselben fällen lasse, — was sich im Verfolge zeigen wird.

Das Vorläufige ist weiter ein zu Beherzigendes, und dieß zwar nicht blos in dem weiteren Sinne, in welchem auch

ein zu Erwägendes, mit dem Verstande zu Überlegendes, so heißt, sondern „sein Verfasser nimmt keinen Anstand, sich dazu zu bekennen, daß die Anregung zu Niederschreibung desselben vom Herzen ausging“ (Vorrede), und so auch zum Herzen dringen soll. Ich gestehe, wenn ich es nicht mit einem Manne von so erprobter Redlichkeit zu thun hätte, so würde ich bereits vermuthen, daß es hier auf eine Täuschung abgesehen sei. Zwar bekennt sich der Herr Verf. weiter zu der Ansicht, bei wissenschaftlicher Ermittelung religiöser Gegenstände sei es „nicht von Nachtheil, sondern von Gewinn, wenn bei ihr die Theilnahme des tiefsten Gemüthes auch ihr Recht behalte“: allein die Frage, welche in der von Herrn **Dr.** Steudel bestrittenen Schrift verhandelt wird, ist eben nicht eine religiöse, sondern eine historische. Ich kann im Christenthum als gegenwärtiger religiöser Gemeinschaft mich durchaus wohl und heimisch fühlen, ich kann mich auch an der alterthümlichen, aber ewig jungen Grundlage desselben, den neutestamentlichen Schriften, erfrischen: das ist religiös; aber wenn ich nun frage: wie ist das Christenthum, diese jetzt so gewaltige und segensreiche Gegenwart, ursprünglich entstanden? und sind die evangelischen Erzählungen, an welchen ich mich erbaue, geschichtlich zu nehmen? so ist dieß keine religiöse, sondern eine historische Frage. Wie nun immer die Vermischung verschiedener Gesichtspunkte und Rücksichten verwirrend ist; wie insbesondere der Moment des Genusses einer Sache nicht zugleich der für die Untersuchung derselben sein kann: so auch hier. Bei der Frage um die geschichtliche Grundlage des Christenthums den Historiker in eine religiöse Erwärmung versetzen, ist, so verschiedenartig die Gebiete scheinen, doch eben so ungehörig, als den Naturforscher, den Künstler, der am Nackten den Bau des menschlichen Körpers kennen lernen soll, mit sinnlicher Begierde zu entflammen. Wenn dessenunerachtet die vorliegende Schrift in einer historischen Frage das religiöse Interesse anfacht; wenn sie, während sie es mit dem Kopfe zu thun hat, zum Herzen spricht: so werden wir uns wohl vorzusehen haben, ob es hier nicht auf Bestechung und Überrumpelung des Verstandes durch liebgewordene Gefühle abgesehen

sei, — ein Betrug, welchen dem redlichen Verfasser sein eignes Herz gespielt haben könnte.

Das Vorläufige soll beherzigt werden bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie dieses die canonischen Evangelien uns darstellen. Das heißt, wenn ich recht verstehe, so viel: es frage sich, ob wir bei Untersuchung der evangelischen Erzählungen aus dem Leben Jesu früher oder später auf einen geschichtlichen Grund stoßen; oder ob, wir mögen graben, so tief wir wollen, doch immer nichts als Mythen zu finden sei. Über diese Stellung der Frage muß ich mich beschweren. Da eine historische Grundlage immer noch vorhanden ist, wenn unter noch so vielem Mythischen nur am Ende etwas Geschichtliches angenommen wird: so kann im Gegensatz hievon die mir zugeschriebene Ansicht von einer mythischen Grundlage des Lebens Jesu nur so viel heißen, daß ich auch den letzten Rest des Historischen in den Nachrichten vom Leben Jesu läugne. Auf dem Titel einer gegen mein Buch gerichteten Schrift thut diese Stellung der Streitfrage der Meinung Vorschub, welche unter Unkundigen herrschend ist, als wollte ich Alles und Jedes in den Evangelien zu Mythen machen, oder gar Jesum selbst als geschichtliche Person aufheben. Daß ich dieß nicht will, muß der Gegner selbst nothwendig wissen: dann aber fragt es sich zwischen ihm und mir nicht um eine historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, sondern nur um ein Mehr oder Minder des Historischen, und es ist zu wünschen, daß man dergleichen Fragen erst richtig fassen und stellen möge, ehe man sich daran begibt, sie zu würdigen.

Das vorläufig zu Beherzigende u. s. f. wird vorgehalten aus dem Bewußtsein eines Glaubigen. Daß der Glaube des Herrn Verf. sich hier ausdrücklich hervorhebt, könnte auf den ersten Anblick nicht auf's Beste berechnet scheinen. Dem Verf. des bekämpften Werks und solchen, die auf demselben Standpunkte mit ihm stehen, wird dadurch sogleich die Gegenrede entlockt, daß es hier nicht auf Glauben, sondern auf Beweise an-

komme; der Zweifelnde hat gegen den Glaubigen ein natürliches Mißtrauen als gegen einen Befangenen, und es kann daher der Glaubige, so lange er sich als solcher benimmt, auf den Zweifelnden nicht wohl eine Wirksamkeit ausüben. Auch von dem „größeren Publicum", von „der Leserwelt, welche sich in das Interesse ziehen ließ" (Vorrede), werden alle diejenigen, in welchen der Zweifel tiefere Wurzel gefaßt hat, durch den von Herrn **Dr.** Steudel ausgehängten Schild des Glaubens von seiner Schrift eher abgeschreckt als angelockt werden. Es bleiben somit als die Individuen, für welche jene Angabe auf dem Titel anziehend seyn kann, nur diejenigen unter dem gelehrten und ungelehrten Publicum übrig, welche bisher schon glaubig gewesen und unerschüttert geblieben waren: und für diese ist denn auch der bezeichnete Ausdruck und alles dasjenige, was ihm in der Abhandlung selbst entspricht, wirklich auf's Beste berechnet. Sie dürfen sich nun schon vom Titel aus versprechen, in der Schrift nur dem Wiederhall ihrer eigenen Gefühle und Vorstellungen zu begegnen; zugleich stellt sich der glaubige Widerlegungsschreiber dem zu Widerlegenden als einem Unglaubigen entgegen, durchdringt sich mit all dem demüthigen Stolze, welcher dem gegen den Unglauben streitenden Glauben eigen ist, und setzt den Gegner zum Voraus in ein Licht, in welchem ihm, dem „Feinde des Glaubens" (S. 17.), nur Schlimmes, nur unlautere Gesinnung, „Widerwille, sich in Christum hineinzuleben" (S. 69.), zugetraut, und selbst seine Gründe und versuchten Beweise, weil gegen den zum Voraus gewissen Glauben gerichtet, nur als eitel und nichtig erscheinen können.

Der Glaubige, welcher aus seinem Bewußtsein heraus das vorläufig zu Beherzigende vorhält, gibt sich näher als einen solchen zu erkennen, der den Supranaturalisten beigezählt wird. Ich habe mich anfänglich verwundert über diese kalte und scheinbar wegschiebende Weise, wie hier der Herr Verfasser sein Verhältniß zu den Supranaturalisten bezeichnet [1]). Läßt

---

1) Auch der evangel. Kirchenzeitung ist dieß aufgefallen (1836, Vorwort, No. 2, S. 11.). Wenn aber der Verf. dieses Artikels mit

er sich denn diesen nur von Andern beizählen wider seinen Willen, und zählt sich nicht selber ihnen bei? wird er nur zu ihnen gerechnet, ohne wirklich ihnen anzugehören? Nein, Herr Dr. Steudel hat kein Hehl, Supranaturaliste zu sein [1]), und die sonderbare Wendung, mit welcher er seinen Supranaturalismus hier bezeichnet, erklärt sich aus dem Eingange der in Rede stehenden Schrift, wo sich die Äusserung findet: „die folgenden — Bemerkungen gehen aus dem Bewußtsein eines solchen hervor, welcher für befangen in den Schlingen dieses der abgelebten Vergangenheit zugewiesenen Supranaturalismus gilt" (S. 6.). Es trägt also jene Wendung auf dem Titel gleichfalls eine empfindlich-ironische Farbe, und will sagen, es lege hier ein Mann sein Glaubensbekenntniß ab, der gar wohl wisse, sich aber wenig darum gräme, daß die Gegenpartei auf ihn, als einen Supranaturalisten, d. h. ihrer Meinung nach einer verschollenen Weltansicht Angehörigen, vornehm herabsehe.

Das vorläufig zu Beherzigende u. s. w. ist endlich bestimmt zur Beruhigung der Gemüther. Ich will gerne glauben, daß die Schrift viele Gemüther beruhigt haben mag: doch nur solche, die schon vorher ruhige Gemüther waren, also sich im Nothfall auch wohl selbst zu beruhigen gewußt hätten. Unruhige Gemüther und Köpfe sind nie durch etwas Vorläufiges beruhigt worden. Ob aber die Steudel'sche Schrift sammt ihrer öffentlichen Ankündigung nicht auch manche Gemüther beunruhigt hat, wel-

---

Bezug auf S. 16. der Steudel'schen Schrift behauptet, dieser Theologe erkenne nun, wiewohl noch etwas zweifelnd, an, daß der Supranaturalismus jetzt nach Namen und Sache entbehrlich geworden sei: so muß er sehr ungenau gelesen haben, da D. St. an jener Stelle vielmehr ausführt, wie mit dem etwaigen Entbehrlichwerden der Form, der Sache des Supranaturalismus ihre Stunde noch nicht geschlagen habe.

1) Man sehe nur z. B. die Abhandlung über Religion und Offenbarung in ihrer Stellung zum vernünftigen Wesen des Menschen, Tüb. Zeitschrift 1831, 1, S. 28 ff.; die Glaubenslehre, Einleitung, III, §. 9. S. 82 ff.

che] die Ankündigung der meinigen noch ruhig gelassen hatte? Wenigstens darf als zugestanden angenommen werden, daß die Aufmerksamkeit auch Solcher, welche dergleichen Untersuchungen nicht gewachsen sind, auf meine Schrift, in dieser Allgemeinheit erst durch die Stimmen der frommen Männer rege gemacht worden ist, welche, statt dasjenige, was ihnen anstößig erschien, mit dem Schleier vorsichtigen Schweigens zu bedecken, vielmehr nach allen Richtungen hin mit dem Rufe liefen: Leute, es ist ein Scandal zu sehen, ein Teufelsscandal! ihr werdet es doch auch schon gesehen haben? Gewiß, wenn auf das Ärgernißgeben ein schwerer Fluch gelegt ist, und ich mit meinem Werk ein solches wirklich gegeben habe: so kann ich mich doch mit dem Bewußtsein trösten, daß an diesem Fluche so viele überaus fromme Männer mit mir zu tragen haben werden.

B. Die Einleitung.

Sind wir über den Titel der Steudel'schen Schrift mit Vorbedacht ausführlich gewesen: so möchten wir um so kürzer über den ganzen ersten Abschnitt derselben uns fassen, weil dieser eine Sache betrifft, von welcher die Geltung unsrer kritischen Untersuchungen über das Leben Jesu völlig unabhängig ist. Herr Dr. Steudel nämlich findet für gut, der Besprechung des Gegenstandes selbst 30 Seiten mit Bemerkungen „über den Stand der Theologie" (S. 1.) voranzuschicken, und dabei seiner Empfindlichkeit darüber Luft zu machen, daß ein „junger Gelehrter" (damals Repetent am Tübinger Seminar) es gewagt habe, aus seinem „Kabinete" (S. 18.) heraus die Ansicht, zu welcher Herr Dr. Steudel (Professor und Superattendent jenes Seminars) sich bekennt, als eine veraltete zu bezeichnen. Wollte ich nun die Schuld dieser offenbaren Unschicklichkeit etwa, wie ich vielleicht könnte, durch das Vorgeben von mir abwälzen, daß ich bei meiner Äusserung über den Supranaturalismus Herrn Dr. Steudel nicht im Auge gehabt, an ihn und seinen Supranaturalismus im Augenblicke gar nicht gedacht habe: so würde ich damit

nur in die schwerere Schuld derjenigen verfallen, welchen „es gefällt“, das Wirken des Herrn Dr. Steudel „ganz zu übersehen“ (S. 24.). Ich muß also schon jenes Wort gegen den Supranaturalismus mit Allem, was darin an Beziehungen liegt, auf mich nehmen, und nun nur sehen, was der Herr Doctor dagegen vorbringt. Vorher nur noch Eine Bemerkung. Herr Dr. St. bezeichnet mein ganz einfaches und trockenes Geständniß in der Vorrede zum L. J., daß meiner Ueberzeugung nach die supranaturalistische Ansicht vom Leben Jesu wie die rationalistische sich überlebt habe, als einen „zuversichtlichen Triumphruf über den in Todeskrämpfen sich windenden Feind“ (S. 6.), und begleitet sogar die angeblich aus dem Kabinete des jungen Gelehrten ergehenden Worte: „längst hat diese Ansicht sich überlebt gehabt, und liegt nunmehr in Todeszuckungen“, mit Anführungszeichen (S. 18.). Sofern hieraus der Schein entstehen kann, als seien dieß von mir gebrauchte Wendungen, so glaube ich mich verpflichtet, den Ruhm der Erfindung so kühner Bilder ausdrücklich der Einbildungskraft des Herrn Dr. Steudel zu vindiciren.

Am Eingange seiner einleitenden Untersuchungen finde ich mich sofort in dem angenehmen Falle, gar nicht zu wissen, was denn eigentlich zwischen meinem verehrten Gegner und mir streitig sein soll. Wenn er nämlich die Voraussetzung als eine irrige bezeichnet, daß die supranaturalistische Denkart erst zu einer gewissen Zeit in der Kirche aufgekommen sei, vielmehr falle sie, wenigstens im Verhältniß zu der entgegenstehenden Ansicht, mit dem Urglauben der Christenheit selbst zusammen (S. 6.): so wüßte ich nicht, was ich hiegegen einzuwenden hätte. Es wird ganz richtig ausgeführt, wie zwar allerdings erst dem Rationalismus gegenüber, welcher die natürliche Vernunft und Willenskraft des Menschen als genügende Führer zu Gott hin betrachtete, die christliche Glaubenswissenschaft veranlaßt wurde, ausdrücklich auf die Anerkennung einer, von der natürlichen Vernunft des Menschen verschiedenen Offenbarung, einer über die Naturgesetze hinausgehenden Erlösungsanstalt, zu dringen, d. h. sich als Supranaturalismus zu gestalten (S. 14 f.): deßwegen habe aber doch

schon von Anfang an in der Kirche die Offenbarung als eine nicht durch menschliches Denken hervorgebrachte, sondern diesem von aussen sich bietende; die Erlösung als eine absichtliche, von seiner übrigen Wirksamkeit zu unterscheidende, Veranstaltung Gottes; Christus als Erscheinung Gottes in der menschlichen Natur, als einzige Quelle des Heils, im Gegensatze zu dem in Sünde versunkenen menschlichen Geiste, gegolten: es sei mithin der ganze Glaube von jeher vorhanden gewesen, welcher im Supranaturalismus nur ein bestimmtes, den Gegensätzen der Zeit entsprechendes, Gewand angezogen habe (S. 8 ff.). Diese wesentliche Identität des Supranaturalismus mit der altkirchlichen, orthodoxen Denkweise ist so sehr auch meine Überzeugung, daß ich ja von einer andern Seite eben darüber angegriffen worden bin, beide nicht gehörig unterschieden zu haben [1]). Wie kann also doch Herr Dr. Steudel in einer gegen mich gerichteten Abhandlung etwas so nachdrücklich behaupten, das ich nicht bestreite, und etwas bestreiten, das ich nicht behaupte?

Sehe ich noch einmal in seinem Texte nach, so ist hier anfänglich gar nicht von mir die Rede, sondern es heißt nur: „aus einer gewissen Schule vernehmen wir die Voraussetzung" u. s. f. (S. 5.). Welche Schule dieß sei, wird nicht gesagt; es ist aber, obgleich dießmal kein Inhaltsverzeichniß mit dem Nachweise der Namen zu Hülfe kommt [2]), doch unverkennbar, daß die Hegel'-

1) Von Hoffmann, das Leben Jesu von Dr. Strauß, geprüft, S. 13 ff.

2) Hier muß man wissen, daß, um nicht persönlich zu erscheinen, Herr Dr. Steudel es liebt, und namentlich in seiner Glaubenslehre diese Maßregel in Anwendung gebracht hat, „bei den von ihm berücksichtigten (d. h. bestrittenen) theologischen Ansichten gar keinen Namen zu nennen, sondern nur die Ansichten zu charakterisiren", dann aber etwa nachher im „Inhaltsverzeichniß" die Urheber derselben namhaft zu machen (Glaubenslehre, Vorrede, S. XI.). Wie hierüber die dort von Herrn D. Steudel bestrittenen Gegner gedacht haben oder denken mögen, weiß ich nicht: von mir aber gestehe ich, daß es mir lieber ist, von mei-

sche gemeint ist. Wird nun aber in dieser Schule Supranaturalismus nur diejenige Form der Theologie genannt, welche dem Rationalismus gegenüber sich ausbildete: was geht das mich an, der ich (mag mich nun Herr Dr. St. zu der Schule selbst, oder zu denen rechnen, welche, obgleich ihr nicht angehörig, doch, „ohne der Sache tiefer auf den Grund zu blicken, sich theilweise in ihr Urtheil hineinziehen lassen", S. 5.) in der von Herrn Dr. Steudel bestrittenen Schrift augenscheinlich den Ausdruck: Supranaturalismus, in einem weiteren Sinne nehme? Doch, wäre auch wirklich in diesem Punkte etwas zwischen uns streitig, so würde es doch nur ein Wortstreit sein, da ja der Gegner selbst zwischen Form und Inhalt des Supranaturalismus unterscheidet und einräumt, daß er in der Gestalt, in welcher er dem Rationalismus entgegensteht, etwas erst mit diesem Entstandenes sei.

Was nun den von mir aufgestellten, vom Gegner aber bestrittenen Satz betrifft, daß sowohl der Supranaturalismus als der Rationalismus veraltet seien: so will er, als Supranaturalist, die Vertheidigung des Rationalismus gegen jenes Urtheil den Rationalisten überlassen; kann jedoch nicht umhin, zu bemerken, wie „er sich nicht getraute, auch dessen (des Rationalismus) Reich und Gewalt als bereits aller Orten so vollkommen vernichtet gelten zu lassen, wie die Voraussetzung laute" (S. 6 f.). D. h. also, veraltet sei nicht, was mancher Orten noch in Kraft und Geltung stehe. Nun, auf einen solchen Begriff des Nichtveraltetseins

---

nem Gegner bei'm Namen genannt und gerade angeblickt zu werden, als wenn ich es immer nur mit Anspielungen und Seitenblicken zu thun habe. Dieses Schiefe, Schräge, finde ich wenigstens weit gehässiger, auch gibt es sich am leichtesten zur Decke der giftigsten Stiche her. Von andrer Seite kann man dieses neue Mittel, im Streite das Persönliche zu vermeiden, das umgekehrte Verfahren des Vogels Strauß nennen, welcher, wenn er verfolgt und geschlagen wird, wie Herr Dr. Steudel denen, die er schlägt, den Kopf bedeckt, in der Hoffnung, dann nicht verletzt zu werden, wie der Herr Doctor in der Meinung, dann nicht zu verletzen.

bin ich allerdings nicht eingerichtet; ich habe mich bisher, voreilig genug, von dem Urtheil, daß eine Meinung veraltet sei, dadurch nicht abhalten lassen, daß etwa im Winkel einer Pfarrwohnung oder auch eines Katheders noch ein Anhänger derselben saß. Wirklich auch, wäre veraltet nur was an keinem Orte, bei keinem Individuum mehr Geltung hat: dann könnte gar nichts veralten, selbst die Zöpfe und der Puder nicht.

Jedenfalls müsse, meint der Herr Doctor, der neu auftretende Feind „dessen geständig sein, daß ganz andere Waffen, als seine eigenen, den Triumph über den Rationalismus, welchen er glaube feiern zu dürfen, herbeigeführt haben; jene ernsten Gerichte Gottes nämlich, durch welche einer unglaubigen Welt fühlbar wurde, es sei kein Heil in jener Losgebundenheit des Bewußtseins und des Lebens von Christo, in welche sie verirrt war" (S. 17.). Leicht wird sich hier der Gegner mit mir dahin vereinigen, daß äußere Weltereignisse eine wissenschaftliche Ansicht nie unmittelbar widerlegen, sondern nur etwa Veranlassung sein können, daß die Zeitgenossen der wissenschaftlichen Widerlegung einer solchen Ansicht ein um so geneigteres Ohr leihen; frage ich nun aber, wessen Gegengründen in Folge jener erschütternden Ereignisse der völlige oder theilweise Sieg über den Rationalismus gelungen sei: so antwortet der Verf. natürlich: den Gründen des Supranaturalismus, und nicht der sich so nennenden kritisch-speculativen Ansicht. „Daß das Christenthum (sagt er S. 25.) zu siegreicher Entwicklung dessen, was seine unschätzbare sittliche Förderungskraft ausmacht, und jeden Angriff von dieser Seite zum Verstummen bringt, gelangte, das ist das Werk des Supranaturalismus." So viel jedoch wird vielleicht auch der Gegner uns zugestehen, daß ein Storr und Süskind es nicht waren, welche einen Eckermann und Paulus aus dem Felde schlugen; vielmehr, indem er als die gegen den Rationalismus entscheidende Epoche die Zeit der Befreiung Deutschlands von dem fremden Joche bezeichnet: so deutet er selbst auf die neue Wendung hin, welche, ungefähr mit jenem Zeitpunkt, die Theologie genommen hat. Zwar hat nun diese neuere Theologie, und habe auch

ich in meiner Bearbeitung des Lebens Jesu manchen der Gründe mir zu Nutze gemacht, mit welchen Supranaturalisten den Rationalismus bestritten hatten; allein, gesetzt auch, alle unsre Beweise gegen denselben ohne Ausnahme wären dorther entlehnt, wir hätten keinen einzigen neuen aufzubringen gewußt: so würde, falls mit diesen entlehnten Waffen uns der Sieg gelungen wäre, oder erst noch gelingen sollte, doch immer noch zu läugnen sein, daß also der Supranaturalismus eigentlich den Sieg erfochten habe. Denn nicht die Waffen erkämpfen den Sieg, sondern der, welcher sie führt; der Feind ergibt sich, oder setzt den Kampf fort, je nachdem die Bedingungen sind, die er von dem Gegner zu erwarten hat. Bei etwaiger Übergabe an den Supranaturalismus nun erwartete den Rationalismus, so sehr man von der andern Seite die Sache annehmlich darzustellen suchte, doch immer Unterwerfung unter eine Auctorität; die Vernunft sollte darüber, was zu glauben sei und was nicht, keine vorberathende und mitbeschließende Stimme, sondern nur nachträgliche Einsicht in die Acten haben: und der Widerwille gegen ein solches Verhältniß verschaffte dem Rationalismus an allen denen, welche die Autonomie des menschlichen Denkens einmal geschmeckt hatten, einen so starken Anhang, daß an eine Überwindung des Rationalismus durch den Supranaturalismus nicht zu denken war. Erst wenn eine dritte Macht auftritt, welche einerseits die Streitkräfte, die der Supranaturalismus an dem tiefen Gehalte seines Dogma und an der Angemessenheit zu den schriftlichen Urkunden des Christenthums besaß, auf ihre Seite zu ziehen weiß, und andrerseits dem Rationalismus Gewährung seiner Grundforderung, Autonomie des Denkens, verspricht: einer solchen Macht erst ist es möglich, mit dem Rationalismus fertig zu werden[1]).

Doch von wem auch immer der Rationalismus überwunden sein oder noch überwunden werden möge: so hat damit, meint Herr Dr. Steudel, dem Supranaturalismus keineswegs

---

1) Vergl. Gabler, de verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 26 f.

auch seine Stunde geschlagen; die Form, die Waffenrüstung gleichsam, welche er dem Rationalismus gegenüber annahm, mag mit dem Fallen dieses Feindes entbehrlich geworden sein: aber eben hiemit tritt dann der Inhalt, die Sache, welche er verfocht, die christliche Pistis, in ihre vollen Rechte wieder ein (S. 16 f.). — Welche bequeme Wendung der Dinge! Wo der Rationalismus als geschlagen erschien, fand sich die christliche Welt „unwillkührlich wiederum im Besitze dessen, was er zu verdrängen bemüht gewesen war, des alten, einfachen Glaubens an den Inhalt der heil. Schrift als an Gottes Wort, und an Jesum Christum als an den Versühner der Menschen mit Gott" (S. 17.). Also auch auf dem Gebiete der Theologie der Wahn, als könnte nach dem Ablauf eines inneren Kampfes, einer Revolution, von Wiederherstellung des Alten, rein wie es gewesen, die Rede sein. Habt ihr denn nicht im politischen Gebiete wahrgenommen, daß dieß nicht angeht? Saht ihr nicht eben hieran die Restauration im Nachbarlande scheitern? Aber freilich, die gottseligen Herren haben Würdigeres zu thun, als den trüben Lauf der unheiligen Profangeschichte zu beobachten, und überdieß werden sie den Schluß vom Weltlichen auf das Geistliche, vom Menschlichen auf das Göttliche, nicht gelten lassen. So mögen sie nur in ihrem eigenen Gebiete die Augen aufthun. Nach allen den Bewegungen, welche, besonders seit der durch Kant in der Philosophie begonnenen Revolution, in der Theologie sich ereignet haben; bei der völligen Umkehr der Art, die göttlichen und menschlichen Dinge und ihr Verhältniß zu betrachten: wer kann es glaublich finden, daß jetzt eine Rückkehr zum einfach Alten möglich sei? Nur einer von denen, welche, wie die Träger jener andern Restauration, seit dem Ausbruche dieser geistigen Revolution nichts gelernt und nichts vergessen haben. So müsse es denn auch über euch ergehen um eures Herzens Härtigkeit willen, vertrieben zu werden — nicht von euern Kanzeln und Kathedern — wohl aber aus dem Lande des freien Geistes, in welchem ihr freilich auch vorher nie zu Hause gewesen seid!

Hier kommt es nun endlich auch zum Vorschein, welches

Interesse der Gegner hatte, die von mir nicht geläugnete Identität des Supranaturalismus mit dem alten kirchlichen Glauben so nachdrücklich zu behaupten: um nämlich in dem bekämpften Kritiker einen „Feind — nicht sowohl des Supranaturalismus, als unter dem Vorschieben seines Namens einen Feind des Glaubens" hinstellen und gehässig machen zu können (S. 17.). Was soll das heißen? muß ich fragen. Habe ich denn etwa in einer populären Schrift dem Volke seinen Glauben zu nehmen gesucht? Habe ich den Geistlichen den Rath ertheilt, statt Christi künftighin Schleiermacher und Hegel von den Kanzeln zu predigen? oder schimmert auch nur als meine Privatansicht in meinem Buche Geringschätzung des christlichen Glaubens durch? Der Gegner selbst bezeugt mir, daß ich den innern Kern des christlichen Glaubens unabhängig von kritischen Untersuchungen festzuhalten gedenke (S. 80.): ist nun der, welcher in gefährlichen Zeitumständen mit Preisgebung des Unwesentlichen an einer Sache das Wesentliche zu retten sucht, als ein Feind eben dieser Sache zu bezeichnen? Freilich erscheint Herrn Dr. Steudel nicht Dasselbe als das Wesentliche, wie mir: aber mit dem gleichen Rechte könnte ich ja nun von meinem Standpunkte aus die Anklage umkehren, und ihn einen Feind des Glaubens nennen, wie man den Diener eines feindseligen Handelns gegen seine Herrschaft zeihen kann, der bei einer Feuersbrunst die alten Kleider fortschleppt, und dann die Kostbarkeiten den Flammen überlassen muß.

Doch Herr Dr. Steudel macht sich selbst den Einwurf, daß er vielleicht „den Glauben mit der Wissenschaft verwechsle. Der Glaube könne ja ungehindert in seinem Gebiete fortwirken, wie die Wissenschaft sich auch gestalte; diese, sobald sie in ihrer wahren Bestimmung begriffen sei, alterire den Glauben nicht, sondern lasse ihm sein Recht, so daß er immerhin nach aussen seine Macht als eine die Gemüther erobernde, göttliche, beweisen, und über die Länder der Erde verbreiten möge, während die Wissenschaft, ohne ihm seinen Anspruch auf die Huldigung der Herzen zu bestreiten, die Aufgabe habe, zu ermitteln, was er

denn nun seinem wirklichen Gehalte nach sei, und wie sein Stoff, auf das Gebiet des Denkens verpflanzt, sich begreifen lasse. So sei nun allerdings nicht der Glaube, wohl aber der Supranaturalismus, als eine nur für eine bestimmte Zeit geeignete Form, den Glauben wissenschaftlich zu begreifen, etwas Vorübergegangenes" (S. 19 f.). Hier hat Herr **Dr. Steudel** einmal einen richtigen Blick in die von ihm bestrittene Ansicht gethan. Leider nur nicht in eigenem Namen, sondern im Namen eines Gegners, dem er einen Einwurf in den Mund legt, welchen er alsbald wieder zurückweist. Zunächst nämlich zwar zeigt er einige Geneigtheit, mit seinem Supranaturalismus das Feld der Wissenschaft zu räumen, und sich auf das Gebiet des Lebens', als das dem Christenthum ursprünglich eigenthümliche, zurückzuziehen (S. 20 ff.), wogegen wir nicht gesonnen wären, „wehrend dazwischenzutreten"; bald aber fällt ihm ein, daß für die Behauptung, der Supranaturalismus sei veraltet, der Beweis von uns aus dem Aufkommen des Rationalismus geführt war, sofern dieser nur deßwegen sich ausgebildet haben solle, weil jener der fortschreitenden Bildung nicht mehr genügte (S. 22.). Diese Wendung des Beweises macht den Herrn Doctor wieder äusserst ungehalten; er nennt ihn „das alte Lied, welches die Glaubigen in der Christenheit von den Anhängern des Rationalismus (mithin = Unglaubigen) sich stetig vorsingen gehört haben: als ob nicht von jeher Richtungen den ächtchristlichen gegenüber sich geltend gemacht hätten, weil dessen sittlicher Ernst, oder dessen demüthige Schätzung der Gnade, oder dessen frommes Vertrauen zu einer auch über das Einzelste waltenden göttlichen Regierung, nicht zusagte" (S. 22 f.). Wie, also aus Mangel an sittlichem Ernst, an Demuth und Vertrauen, leitet Herr **Dr. Steudel** die Entstehung des Rationalismus ab? Nein, er gibt nachher auch aufrichtige Liebe zum Wahren und Guten, welche sich nur an gewisse Wahrheiten einseitig hänge, und sie mit dem Christenthum nicht in das richtige Verhältniß zu setzen wisse, als einen Factor bei Entstehung der rationalistischen Richtung zu, und unterscheidet bei einzelnen Anhängern derselben edlere oder uned-

lere Triebfedern. Aber gerade von der Hauptsache sagt er nichts; den Punkt, auf welchem die ganze Berechtigung des Rationalismus beruht, erkennt er, der Supranaturalist, nicht an: das Bedürfniß der Vernunft nämlich, in dem religiösen Inhalte sich selber wieder zu finden, denselben nicht blos äußerlich, glaubend, hinzunehmen, sondern innerlich, begreifend, zu dem ihrigen zu machen, sich zu demselben nicht blos abhängig, sondern in ihm frei zu verhalten. Dieß war ein Anspruch der fortgeschrittenen Bildung, welchen das orthodoxe System nicht befriedigte; deßwegen kam der Rationalismus auf: und es bleibt sonach dabei, daß dieser sich ausbildete, weil der alte Supranaturalismus nicht mehr genügte; wie der Protestantismus aufkam, weil der Katholicismus, aber ebenso dieser, weil das Urchristenthum den Bedürfnissen einer fortgeschrittenen Zeit nicht mehr genügen konnte.

Statt dessen sucht Herr Dr. Steudel den Satz, daß das Aufkommen des Rationalismus nur in vorübergehenden Verirrungen seinen Grund gehabt, daraus zu beweisen, daß „eben diejenigen Wahrheiten, welche der Rationalismus von seinem Glauben ausgeschieden hatte, ganz so, wie der Supranaturalismus sie festhielt, zu vollen Ehren gekommen seien" (S. 23.). Ich frage hiegegen geradezu: wo ist auch nur ein einziges Dogma aus dem Schmelzofen der rationalistischen Kritik unverändert hervorgegangen? welche der christlichen Unterscheidungslehren namentlich hat noch — ich sage nicht dieselbe Form, sondern denselben harmlosen Reichthum des Inhalts, dieselbe schroffe Erhabenheit und Einzigkeit behalten, mit welcher jene Lehren früher im Bewußtsein standen? Als Beispiel eines solchen **in integrum** restituirten Dogma führt Herr Dr. Steudel die Lehre von der Erlösung an (S. 24.), und nun liegt es am nächsten, wir nehmen ihn bei'm Wort, und sehen, ob in seiner eigenen Dogmatik diese Lehre „ganz so, wie der Supranaturalismus sie festhielt, zu vollen Ehren gekommen ist"? Da darf man nur mit dem deutlichen Ausdrucke des orthodox kirchlichen Bewußtseins, wie er z. B. in der **Conf. Aug. p.** 10., im **Cat. maj. p.** 495., in der **Apol. p.** 226. enthalten ist, oder mit den betreffenden Abschnitten

jeder reinsupranaturalistischen, vom Rationalismus noch nicht inficirten[1]) Dogmatik, die Fassung vergleichen, welche Herr **Dr.** Steudel diesem Dogma gibt[2]): so sieht man leicht, welche Bewandtniß es mit seiner Behauptung hat. Das Leiden Christi nämlich, um dessen stellvertretende Bedeutung sich im altkirchlichen Systeme die ganze Erlösungslehre drehte, hat bei Steudel nur den Werth der „schwersten Prüfung", ohne welche sich Christus nicht als „Ideal sittlicher Vollkommenheit" hätte bewähren können; Gott nahm nach Steudel das Opfer Christi an, nicht als **sacrificium propitiatorium,** als **opus satisfactorium,** um seine Gerechtigkeit versöhnen zu lassen, sondern um sich den Menschen als bereits versöhnt zu zeigen; es mußte durch Christum nichts geschehen, um der Gottheit die Vergebung der Sünden, sondern nur um der Menschheit das Bewußtsein davon möglich zu machen; demgemäß ist auch der Übergang der Gerechtigkeit Christi auf uns bei Steudel nicht ein Zugerechnetwerden fremden Verdienstes, sondern das, daß der Mensch Christum mit dessen vollem Gehorsam als Lebenskeim in sich aufnimmt[3]). — Es kann mir nicht einfallen, Herrn **Dr.** Steudel aus dieser Abweichung von der symbolischen und altorthodoxen Lehre, zumal er derselben auf's offenste geständig ist, einen Vorwurf machen zu wollen: nur das sollte an seinem eigenen Beispiele dargethan werden, wie es mit seiner Behauptung steht, daß alle einst durch den Rationalismus angefochtenen christlichen Lehren jetzt wieder „ganz so, wie der Supranaturalismus sie festhielt, zu vollen Ehren gekommen" seien. Ist dieß nicht einmal in der eigenen Dogmatik des „Glaubigen" der Fall, „welcher den Supranaturalisten beigezählt wird": wo soll es dann noch der Fall sein, als bei den Wenigen, welche noch offenbarer als Herr **Dr.** Steudel die alte Zeit im Gegensatze zur neuen repräsentiren?

---

1) Von diesem war freilich die Tübinger Schule in Betreff dieser Lehre schon in Storr sehr stark angesteckt; s. dessen Doct. christ. pars theoret. §. 87 ff., besonders 91.

2) Glaubenslehre, S. 248 ff.

3) Auf diesen Punkt werden wir später noch einmal zurückkommen.

Nachdem hierauf eine falsche und eine wahre Gnosis unterschieden ist, d. h. eine solche, welche die Ausgleichung der christlichen Wahrheit mit der Vernunft auf außerchristlichem, und eine solche, welche dieselbe auf christlichem Boden, durch tieferes Eindringen in den Sinn des Christlichen sowohl als des feindlich Gegenüberstehenden, zu vollziehen suche (S. 23 ff.): wird darauf hingewiesen, daß den Bemühungen jener Gnosis gegenüber, welche sich der Anhänglichkeit an den biblischen Glaubensstoff entschlage, auch auf Seiten der wahren Gnosis ein reges Streben sich zeige, mit der zartesten Beachtung des vorliegenden biblischen Stoffes, durch Eindringen in dessen einigenden Mittelpunkt, die christliche Wahrheit in unverkümmerter Fülle als die ebenso widerspruchslose wie das Bedürfniß des Menschen vollkommen befriedigende Wahrheit vorzuhalten. Die Lebenskraft, welche der Supranaturalismus durch die Fülle und Mannigfaltigkeit der hieher gehörigen Erscheinungen offenbare, könne nur die Befangenheit so weit übersehen, um den Supranaturalismus einen veralteten zu nennen. Namentlich sei bei den Verfechtern des Supranaturalismus keine gesteigerte Stimmung der Art, wie sie als Vorzeichen seines Zugrabegehens gedeutet werden könnte, sondern nur Eifer um die Sache Gottes zu bemerken (S. 28 ff.).

Wie es nun vorerst um die zarte Beachtung des biblischen Stoffes steht, welche der zugleich um die Darlegung seiner Widerspruchslosigkeit bemühten wahren Gnosis nachgerühmt wird, das soll im zweiten Abschnitte dieser Schrift am eigenen Beispiele des Herrn **Dr. Steudel** in's Licht gestellt werden.

Was aber zweitens die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf dem Gebiete jener angeblich wahren, d. h. auf dem Boden des Supranaturalismus sich haltenden, Gnosis betrifft, so haben dieselben nur in dem Maße ein inneres Leben und die Fähigkeit, fortbildend in den Entwicklungsgang der Theologie einzugreifen, als sie von der ursprünglichen Consequenz des supranaturalistischen Systems und von der starren Anhänglichkeit an den biblischen und symbolischen Buchstaben sich entfernen. Zieht man eine Linie, welche von der Partei der evangelischen Kirchenzei-

tung durch Neander, Lücke u. A. bis zu Schleiermacher und de Wette fortläuft: so kann gar keine Frage sein, auf welcher Seite dieser Linie das Übergewicht des wahrhaft Belebenden und wissenschaftlich Fortbildenden zu suchen ist. Nimmt aber das Belebende der theologischen Standpunkte und Thätigkeiten nicht mit der Annäherung, sondern mit der Entfernung vom orthodoxen Principe zu: so können sie ihr Leben nicht eben diesem Princip, sondern müssen es einem andern verdanken, welchem sie sich nach Maßgabe der Entfernung von jenem annähern; was denn kein anderes sein wird, als — nicht das rationalistische im engeren Sinne des Wortes, sondern das der neuern philosophischen Weltansicht. Ebenso wenig demnach beweist das rege Leben auch innerhalb der Sphäre des Supranaturalismus für dessen Lebenskraft, als nach protestantischer Ansicht die neueren Verbesserungen in der katholischen Kirche für ein wahrhaft lebendiges Princip im Katholicismus beweisen; sondern, wie diese nur als Rückwirkungen des Protestantismus erklärt werden: so ist jenes rege Leben innerhalb des neueren Supranaturalismus nur aus dem Einflusse des freien Denkens zu erklären, das auch in das Gebiet des Supranaturalismus mehr und mehr eindringt.

Eine gesteigerte Stimmung als krankhaftes Zeichen habe ich in der Vorrede meines Werkes nur einer gewissen Richtung des neueren Supranaturalismus zugeschrieben, derjenigen nämlich, welche besonders aus der Naturphilosophie, übrigens auch aus der Hegel'schen, Gewürze borgt, um den abgestandenen Trank der alten Orthodoxie wieder schmackhaft zu machen. Herr **Dr.** Steudel spricht lieber von „anfühlbarer Wärme“, und ich kann, in diesen Ausdruck eingehend, eine doppelte Wärme supranaturalistischer Schriftsteller unterscheiden, eine fanatische und eine mystische. Die erstere haben in verschiedenen Graden alle, von dem ruhigen Storr bis zu dem cholerischen Hengstenberg; es ist bald die Wärme des zudringlichen Beichtigers, der aus einem wissenschaftlichen Scrupel eine Sünde macht; bald die Gluth des Inquisitors, der gegen Andersdenkende das irdische und das höllische Feuer schürt: immer aber liegt die Vermischung von

Wissen und Gewissen zum Grunde, wie sie auf jedem Standpunkte natürlich ist, wo es zur Religion gehört, gewisse Sätze anzunehmen. Die andre Art von Wärme, die mystische, ist wie Weihrauchdampf des katholischen Cultus, sie betäubt den gesunden Sinn, macht ihm einen Dunst vor, daß er (auch der eigne eines solchen Schriftstellers) um so blinder sich in den Abgrund des Unbegreiflichen stürzen möge. Diese Art von Wärme haben nicht alle Supranaturalisten. Es gehört Phantasie und eine gewisse Bekanntschaft mit der neuern philosophischen und ästhetischen Literatur dazu, welches Beides gar Manchen von dieser Richtung abgeht. Da man aber doch etwas haben muß, um die alten Glaubenssätze der jetzigen Zeitbildung, die auch auf den verschlossensten Kopf nicht ganz ohne Einfluß bleibt, annehmlich zu machen: so nimmt man zu Hülfe, was vorhanden ist, eine trockene Verständigkeit, die an den kirchlichen Dogmen mühselig schabt, daß sie ihre rauhe Oberfläche verlieren; sie marternd zusammendreht, damit sie um so eher die enge Pforte der Denkbarkeit passiren mögen, wobei dann aber das Denken, um sie hinunterzubringen, sich noch krampfhaft und würgend genug gebärden muß; eine Mühseligkeit und Gewaltsamkeit, welche, sofern sie sich zugleich in der Sprache ausdrückt, oft auch die Darstellung der trockensten Schleicher dieser Klasse unverdient in den Ruf eines mystischen Tiefsinns bringt. Weder jene gemachte Aufregung, noch diese sieche Verständigkeit sind Zeichen gesunden, jugendlichen Lebens; und sofern entweder das Eine oder das Andere an den meisten jetzigen Anhängern der supranaturalistischen Ansicht zu bemerken ist; so ist auch von dieser Seite auf dem in Rede stehenden Urtheil über diese Ansicht zu beharren.

Die Steudel'sche Beweisführung gegen die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte.

Allgemeiner Vorbeweis.

Je länger Herr Dr. Steudel sich bei den bisher beleuchteten Vorbemerkungen aufgehalten hatte, desto schneller, scheint es, gedenkt er sofort die Sache selbst abzuthun. Nachdem er die Frage, um welche es sich handle, so gestellt: ob wir überhaupt noch wahrheitgemäße Berichte über das Leben, die Lehre und die Thaten des Stifters der christlichen Religion haben, räumt er ein, daß frühe schon in der Kirche unhistorische Darstellungen des Lebens Jesu erschienen seien, deren abenteuerliche, unwürdige und kindische Berichte deutlich ihren Ursprung aus einem später aufgekommenen kleinlichten Geiste bezeugen; daß nun aber diese, deren Inhalt und Geist dem Geschmacke vieler damals Lebenden mehr als selbst die kanonischen Evangelien zugesagt, von der Kirche verworfen, und nur unsre kanonischen Evangelien anerkannt wurden, das würde nach Herrn Dr. Steudel unerklärlich sein, wenn man hiebei blos innern Gründen, und nicht vielmehr äußeren, geschichtlichen Zeugnissen gefolgt wäre (S. 30 f.). In der andeutenden Weise des Gegners sieht man nicht klar, an welche Klasse unächter Evangelien man hier zu denken hat, ob an jene alten Evangelien der Hebräer, Ägyptier und ähnliche, oder an die apokryphischen Evangelien in den Sammlungen von Fabricius und Thilo, oder an beide. Die Bezeichnung, daß in diesen Evangelien „gar Abenteuerliches, Kindisches und Unwürdiges" berichtet werde, läßt kaum an die erstere Klasse denken. In deren Resten kann nur sehr Vereinzeltes, wie die *περιςερὰ εἰςελθȣ̃σα εἰς αὐτὸν*, oder das *ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μȣ, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μȣ, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα, Θαβώρ*, im Hebräerevangelium, und das

ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ im Evangelium der Ägyptier, etwa unter jene Kategorien gestellt werden: als durchherrschender Charakter hingegen finden sich jene Merkmale nur in den apokryphischen Kindheits- und Todesevangelien. In diesen nun aber sind jene Farben so stark aufgetragen, daß es in der That eine Ungerechtigkeit gegen die Kirche der ersten Jahrhunderte ist, zu behaupten, wenn sie ihrem Geschmacke gefolgt wäre, so würde sie auch diese apokryphischen Evangelien neben den kanonischen, ja selbst jene noch vor diesen, in den Kanon aufgenommen haben. Einzelnen, und selbst gewissen Kreisen, müssen diese Productionen allerdings zugesagt haben, sonst hätten sie gar nicht in solcher Anzahl entstehen und sich verbreiten können; daß aber die erleuchteteren Christen, die Stimmführer und Leiter der Kirche, sie nicht von den ächten Producten des christlichen Geistes zu unterscheiden gewußt haben, läßt sich nicht denken, und wird durch die eigenen Erklärungen der kirchlichen Schriftsteller widerlegt. Eusebius, nachdem er in der bekannten Stelle [1]) die kanonischen Schriften, die Homologumenen und Antilegomenen (*νόθα*) aufgeführt, unterscheidet von ihnen die offenbar untergeschobenen und erdichteten, wie die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und die *πράξεις* des Andreas und Johannes, und beweist nun deren Unächtheit zwar zuvörderst durch den Mangel äusserer Zeugnisse für dieselben (*ὧν ὀδὲν ὀδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαςικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν*); daneben führt er aber sofort auch innere Gründe auf, und zwar erstlich ihre, von den ächtapostolischen Schriften ganz verschiedene Darstellung (*ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποςολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ*), zweitens den mit der kirchlichen Lehre nicht zusammenstimmenden Inhalt (*ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις πλεῖςον ὅσον τῆς ἀληθῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδυσα*): weßwegen er denn diese Schriften als *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ* verwirft. Dieß hängt damit zusammen,

---

1) H. E. 3, 25.

daß diese apokryphischen Evangelien, wenn sie auch nicht unter Häretikern entstanden waren, doch bald von häretischen Parteien zur Stütze ihrer Meinungen benützt wurden (daher sie Eusebius γραφὰς πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας nennt)[1]), was auch von jenen ältesten unkanonischen Evangelien, wie dem der Hebräer, gilt, dessen sich die Nazaräer und Ebioniten bedienten[2]). Läßt sich nun gleich dem Bisherigen zufolge nicht mit Eckermann behaupten, daß einzig innere Gründe, namentlich die Übereinstimmung des Inhalts mit der kirchlichen Tradition, für die ältesten Kirchenlehrer der Entscheidungsgrund für die kanonischen Evangelien gewesen sei[3]): so geht doch auf der andern Seite auch Herr Dr. Steudel zu weit, wenn er behauptet, nur äußere Gründe haben, sogar im Gegensatze gegen die inneren, welche nach dem Geiste der in Rede stehenden Zeit eher für die apokryphischen hätten entscheiden müssen, für die kanonischen Evangelien den Ausschlag gegeben. Weit billiger war hierin Süskind, der zwar als den eigentlichen und positiven Grund, warum die ältesten Kirchenväter unsrer vier Evangelien in den Kanon aufgenommen, die historischen Zeugnisse hinstellte, welche sie für deren Ächtheit hatten; dabei aber einräumt, daß die Zusammenstimmung des Inhaltes der kanonischen Evangelien mit der dogmatischen und historischen Tradition der apostolischen Kirchen die negative Bedingung ihrer Annahme gewesen sei[4]). Nimmt man diese Momente zusammen: so kann die frühzeitige Aufnahme der kanonischen Evangelien und die Ausscheidung der übrigen nicht alsbald zu der Voraussetzung nöthigen, daß den ältesten Kirchenlehrern genügende Belege der apostolischen Abkunft jener ersteren zu Gebote gestanden haben. Von den apokryphischen Evangelien sind die einen augenscheinlich jünger als die kanonischen, sofern sie das in diesen Gegebene weiter ausspinnen, wie die Kind-

1) s. auch Orig. homil. in Luc. 1. Iren. adv. haer. 1, 17.

2) Euseb. a. a. O. Hieron. Comm. in Matth zu 12, 30.

3) Theologische Beiträge, 5ten Bandes 2tes Stück.

4) Aus welchen Gründen nahm Irenäus die Aechtheit unsrer vier Evangelien an? In Flatt's Magazin, 6tes Stück, S. 103.

heitsevangelien und das **Evangelium Nicodemi**; vor diesen hatten die kanonischen das Doppelte voraus: einmal schon länger in der Kirche als apostolische Schriften zu gelten, und dann das christliche Bedürfniß der Bessern in den Gemeinden vollständiger und reiner zu befriedigen. Andere, wie das ursprüngliche Hebräerevangelium und vielleicht auch das der Ägypter, mögen an Alter unsern kanonischen Evangelien nicht nachgestanden haben: aber sie waren von einseitigen Geistesrichtungen aus entworfen, und blieben daher bald in häretische Kreise gebannt.

In diesem ersten Gange also hat der Gegner, aus übergroßem Eifer, auf einmal Alles zu beweisen, nichts bewiesen.

I. Der eigentlichen Beweisführung erstes Stück.

Um sofort näher in die Sache einzugehen, stellt Herr **Dr. Steudel** den Satz voran, daß der Eintritt des Christenthums in die Welt als unbestreitbare historische Thatsache vor uns stehe; diese Thatsache fordere Erklärung, und wer, statt hierzu etwas beizutragen, vielmehr dasjenige nur umstoße, was sich zur Lösung dieses Räthsels uns darbiete (nämlich die evangelischen Nachrichten über Jesus), der sei kein Förderer der Wissenschaft (S. 32.) [1]. Dieß kann unbedingt zugegeben werden: nur ist

---

1) Durch dasselbe Argument hatte Herr D. St. früher gegen de Wette den historischen Charakter der mosaischen Geschichte zu halten gesucht. „Gewisse Resultate zu irgend einer Zeit, hatte er bemerkt (in Bengel's Archiv, 1, 1, S. 91 f.), so hier das israelitische Volk in einer noch so späten Zeit mit dieser religiösen Ansicht, mit diesen gottesdienstlichen Einrichtungen u. s. w., stehen einmal da. Es früge sich, ob eine befriedigendere Entstehungsgeschichte dieser Resultate, so wie sie einmal unläugbar vorhanden sind, sich auch nur erdichten ließe, als die ist, welche wir vor uns haben? Wollte man das Historische an den Berichten aus der früheren Zeit umstoßen: so müßte der Beweis eigentlich so geführt werden, daß der Widerspruch der entschieden vorhandenen Resultate mit der vorgeblich früheren Geschichte nachgewiesen würde" [was in Betreff des Zustandes, in welchem Cul=

nicht unbemerkt zu lassen, daß als Beitrag zur Lösung eines Räthsels nicht angesehen werden kann, was selbst ein noch größeres Räthsel ist. Was nun in den evangelischen Nachrichten über Jesum wirklich erklärend für das Räthsel der Entstehung des Christenthums sich verhält, seine ausserordentliche Persönlichkeit, sein Verhältniß zur messianischen Idee, seine Reden, die Aufregung, welche er durch alles dieß im Volke hervorbrachte, sein tragisches Ende — diese und ähnliche Momente umzustoßen,

---

tus und Verfassung der Israeliten zur Zeit der Richter und noch lange nachher waren, in der Art wirklich geschehen ist, daß gezeigt wurde, so hätte es damals nicht mehr sein können, wenn das mosaische Gesetzbuch bereits vorhanden gewesen wäre]. „Die ganz einzige und eigenthümliche Richtung der Denkart und Religion des israelitischen Volks muß doch wirklich aus der früheren Geschichte hervorgegangen sein. Und muß daher nicht jeder Unparteiische zugestehen, daß die Entstehung des später vorhandenen Geistes dieses Volks auf eine sehr wahrscheinliche Art durch den Gang der Geschichte, wie wir sie vor uns haben, erklärt ist? Ist diese Geschichte wahr: so mußte das Volk später so dastehen, wie es dasteht" [vielmehr von der Richter bis zu Josia's Zeiten ganz anders]. Ferner S. 121 f.: „Wo die Eigenthümlichkeit eines Volks, welche es zu einer bestimmten Zeit entschieden an sich trägt, sich nicht anders erklären läßt, als durch die Annahme eines eigenthümlichen Gepräges der früheren Zeit, da darf dieses, falls eine Geschichte uns die frühere Zeit wirklich mit demselben darstellt, nicht weggewischt werden, ohne daß zuvor für eine genügendere Erklärung der Entstehungsart jener Eigenthümlichkeit gesorgt wird. Auch wenn die frühere, ausserdem nicht verwerfliche Geschichte das Eingreifen der Gottheit auf eine übernatürliche, oder vielmehr auf eine, als absichtlich den Menschen hervorgestellte, Art voraussetzt: so ist es consequenter [?], dieses in seiner Absichtlichkeit erkennbar gemachte Eingreifen der Gottheit anzunehmen, als auf die Erklärung des historischen Problems Verzicht zu leisten, und ein non liquet über eine einmal denn doch unläugbar vorhandene Erscheinung auszurufen, wie das israelitische Volk mit seinen religiösen Ueberzeugungen und Einrichtungen ist."

hat unsre Kritik keine Miene gemacht. Stößt sie aber die Erzählungen von seiner vaterlosen Erzeugung, von dem Uebernatürlichen in seinen Thaten und Schicksalen um: so sind diese Stücke darum keine Beiträge zur Lösung jenes historischen Räthsels, weil sie selbst weit schwierigere Räthsel sind. Denn die größte weltgeschichtliche Umwälzung, als eine Wirkung des Geistes auf Geister, ist doch immer noch leichter zu erklären, als ein Wunder, wie z. B. die Speisung der Fünftausende, sofern dieß eine Wirkung des Geistes auf Körperliches, ohne Vermittlung durch den leiblichen Organismus des wirkenden Geistes, ist. Auch hat man bisher noch bei allen geschichtlichen Wendepunkten, sofern sie uns nur nahe genug lagen, oder gehörig beurkundet waren, um die erklärenden Momente erkennen zu lassen, mit einer natürlichen Erklärung ausgereicht. So wenig demnach sind die evangelischen Wunder und was in den Nachrichten über Jesum auf diese Seite gehört, im Stande, die Entstehung des Christenthums zu erklären: daß vielmehr, wenn sie anders eine Erklärung vertrügen, sie selbst aus der gewaltigen geistigen Bewegung, welche den Eintritt des Christenthums in die Welt begleitete, erklärt werden müßten; und so viel fehlt, daß, wer die Wunder der evangelischen Geschichte mythisch auffaßt, erklärende Momente für die Entstehung des Christenthums von sich stieße: daß ein solcher vielmehr eine Anzahl von noch viel schlimmeren Räthseln, welche sich dem Räthsel der Entstehung des Christenthums erschwerend angehängt haben, erleichternd von diesem ablöst.

Doch eben dergleichen übernatürliche Thatsachen, wie sie bei unsrer Kritik als unhistorisch ausgeschieden werden, müssen es nach Herrn **Dr.** Steudel gewesen sein, welche dem Christenthum in einer widerstrebenden Welt Bahn machten; ohne sie, namentlich ohne die Auferstehung, hätte das von aller äußeren Gewalt und jedem weltlichen Schimmer verlassene Christenthum nie in der Menschheit Platz gewinnen können. Denn man müsse wohl unterscheiden: wo eine Erscheinung einmal festen Fuß in der Welt gefaßt habe, da mögen wohl etwa aus der ihr zum Grunde liegenden Idee heraus unterstützende und beschönigende Sagen sich

erzeugen; keineswegs dagegen lasse die erste Entstehung einer geistigen Macht, die Einpflanzung einer Idee in ganz anders gestimmte Gemüther, ohne eine Reihe der auffallendsten Thatsachen sich erklären (S. 33 ff.). — Hier muß ich vorerst Herrn **Dr.** Steudel und die Vielen, welche die gleiche Sprache mit ihm führen, des Unglaubens an die Macht der Idee, eines geschichtlichen Materialismus, anklagen. Es setzt ein schlechtes Vertrauen auf die Kraft der Wahrheit voraus, zu meinen, Jesus hätte keinen Anhang finden können, wenn er nicht entweder „äußere Gewalt und äußeren Schimmer" gesucht, oder Wunder verrichtet hätte. Die bald milde, bald strafende Macht seiner Rede, das Uebermächtige seiner Persönlichkeit, das unwillkührlich Einleuchtende und der Gemüther sich Bemächtigende der von ihm vorgetragenen Ideen, schlägt man für nichts an? Wohl entgegnet man, seine jüdischen Zeitgenossen seien so roh und stumpf gewesen, so ganz andern Vorstellungen und Erwartungen hingegeben, daß sie ohne Wunder ihn kaum angehört, geschweige denn an ihm festgehalten haben würden. Das Letztere thaten sie auch nicht, erwiedere ich, und kehre den Schluß dahin um, daß ich sage: von einem Manne, den es gesehen hatte Blinde heilen, Todte erwecken, Speisen in's Ungeheure vermehren, von einem solchen würde kein Volk in keiner Zeit, am allerwenigsten das jüdische, das dergleichen Thaten als Merkzeichen eines Propheten betrachtete, so ganz, wie von Jesu, abgefallen sein. Zur vorübergehenden Anlockung an ihn diente aber auch dem Rohesten die Hoffnung auf die Nähe des Messiasreichs, welche er anregte, und welche jeder nach seiner Art, alle aber ziemlich irdisch und sinnlich, sich ausmalten.

Insbesondere die Auferstehung betreffend, gebe ich den Steudel'schen Satz willig zu, „die Menschheit sei eine christliche nur dadurch geworden, daß Christus als der Wiederbelebte verkündigt werden konnte" (S. 35.). Nur frage ich: konnte er als solcher verkündigt werden einzig in dem Falle, wenn er wirklich auf übernatürliche Weise in das Leben zurückgekehrt war? Gewiß lassen sich hier noch manche andre Fälle denken: er kann

wirklich in das Leben zurückgekehrt sein, aber auf natürliche Weise; oder er war nicht wirklich zurückgekehrt, aber man glaubte es, sei es in Folge eines äußeren Anlasses, wie die Entfernung des Leichnams aus dem Grabe, oder auch ohne dieß, indem der durch Jesu Tod darniedergeschlagene Glaube der Jünger an seine Messianität sich an gewissen alttestamentlichen Stellen wieder emporarbeitete, und den Gestorbenen als Lebenden, d. h. als Wiederbelebten, festhielt. Daß eine solche Erklärung des entstandenen Glaubens an Jesu Wiederbelebung sich der Annahme einer übernatürlichen Erweckung gegenüberstellen kann, daß somit diese nicht der ausschließliche und einzige Weg ist, jene Erscheinung zu erklären, wird wohl nicht in Abrede gestellt werden können; und wenn nun Jemand die in meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu vorgetragene Ansicht (die letzte unter den aufgeführten) als unzulänglich zur Erklärung jener Thatsache darthun könnte: so bin ich in dieselbe keineswegs so mit meinem Standpunkte hineingebannt, daß ich diesen ebensobald verließe, als ich die Annahme einer zufälligen Entfernung des Leichnams aus dem Grabe, oder auch einer natürlichen Wiederbelebung, vorzuziehen mich veranlaßt sähe.

Weiter macht Herr Dr. Steudel auch die vollkommen historische Zeit für sich geltend, in welche der Eintritt des Christenthums falle. In dunkeln Zeiten, von welchen wir nur eine unsichere, schwebende Vorstellung uns entwerfen können, lasse sich eher die unbemerkte Ausbildung eines Mythengewebes denken; die Zeit der Entstehung des Christenthums aber liege in so scharfen Umrissen vor uns, wir sehen so vollständig in dieselbe hinein, daß sich die Entstehung von Mythen, wenn sie stattgefunden, unserem Blicke nicht entziehen könnte (S. 33.). — Ich beneide Herrn Dr. Steudel um seine genaueste Kenntniß jener Zeit und ihrer Verhältnisse, und bedaure, daß es ihm nicht gefallen hat, da ich sonst die Resultate einer solchen Kenntniß nirgends ausgestellt gefunden habe, dieselbe öffentlich zum gemeinen Nutzen darzulegen, oder doch die Quellen anzugeben, aus welchen er so glücklich gewesen ist, sie schöpfen zu können. „Wir kennen auf's

Genaueste, sagt er, den ganzen Zustand des jüdischen Volks nach allen seinen Verhältnissen, von welchem das Christenthum ausging". Woher? aus Josephus, der über die religiösen Verhältnisse seines Volkes nach ihrer hieher wichtigsten Seite, der der messianischen Hoffnungen, ein so behutsames Stillschweigen beobachtet? aus Philo, der für die palästinischen Zustände unmittelbar gar nicht zu gebrauchen ist? aus dem neuen Testament, das nur beiläufig bisweilen der Verhältnisse und Vorstellungen gedenkt, welche das Christenthum bei seiner Entstehung vorfand? aus dem alten Testament, dessen jüngste Bücher noch durch die Kluft von mehr als hundert Jahren von den Zeiten Jesu geschieden sind? aus den alttestamentlichen Apokryphen, in welchen, auch so weit sie palästinischen Ursprungs sind, die messianischen Ideen eine durchaus unbestimmte Haltung haben? oder aus griechischen und römischen Schriftstellern, von welchen das Wenige, das sie von den Juden melden, zur Genüge beweist, daß sie von den innern Verhältnissen dieses eigenthümlichen Volks theils ungenügende, theils falsche Vorstellungen hatten? aus den Targumim, den Midraschim, oder dem Talmud doch wohl nicht, da Herr Dr. Steudel schwerlich einem dieser Bücher oder dessen Theilen ein gleich hohes Alter mit dem neuen Testamente zugesteht. Woher also hat er seine genauste Kenntniß aller Verhältnisse des jüdischen Volkes zu Jesu Zeit geschöpft? wo hat er Aufschluß darüber gefunden, zu welcher Gestalt sich damals die Tradition, die dogmatische und historische, bei den Juden ausgebildet hatte? ob sie schon schriftlich, oder nur mündlich, sich fortpflanzte? woher ist ihm Belehrung darüber geworden, wie bis zu jenem Zeitpunkt hin die messianische Idee bei den verschiedenen Parteien verschieden ausgebildet, in welche Züge das Ideal des Messias ausgemalt worden war? wer hat ihn über die Beziehung der auswärtigen, namentlich alexandrinischen Juden zum Mutterlande, über die inneren und äußeren Verhältnisse der Secten, namentlich der essenischen, genauer als wir es durch Josephus und Philo, in Verbindung mit dem neuen Testamente sind, belehrt? und warum, wenn er in allen diesen Punkten so

3*

genau orientirt ist, theilt er seine seltene Kenntniß uns nicht mit, bei welchen solche specielle Belehrung gewiß ungleich besser anschlagen sollte, als alle vorläufig zu beherzigenden Allgemeinheiten?

Die Thatsache der Entstehung des Christenthums in einer uns angeblich so vollständig bekannten Zeit findet sich ferner nach Herrn Dr. Steudel zu allen Zeiten, bei Feinden und Freunden, an die Persönlichkeit Jesu geknüpft (S. 35.). Die hieran sich schließende Beweisführung könnte ich eigentlich geradezu übergehen, da sie gegen mich nur dann etwas beweisen würde, wenn ich Jesum entweder überhaupt als historische Person, oder doch als eminente Persönlichkeit aufgehoben hätte; doch sey zum Ueberflusse auch hierauf näher eingegangen. Durch den ganzen Verlauf des Christenthums herab, wird bemerkt, sehen wir alles Heil und alle Kraft von Christo abgeleitet werden; was nun so schöpferisch durch alle Zeiten hin wirkte, das kann nicht etwas sein, welches hintennach erst durch ein Gewebe von Mythen zusammengestückelt wurde (S. 36.). Gewiß nicht; aber das, was unsre Kritik als solches Gewebe bezeichnet, ist es auch niemals für sich gewesen, woraus die Gemüther Kraft und Trost gezogen haben. Daß Petrus im Maule eines Fisches eine Münze fand, hätte schwerlich je einen erbaut, wenn es nicht Christus gewesen wäre, auf dessen Geheiß es geschah, — und selbst diejenigen Mythen, welche am meisten auch für sich schon einen idealen Gehalt haben, wie z. B. die Verklärungsgeschichte, bekommen ihren wahren Werth für uns erst dadurch, daß es Christus ist, den sie in einer gewissen Situation darstellen. Keineswegs also sind es diese mythischen Erzählungen, welche uns die Person Christi erst bedeutsam machen, sondern umgekehrt er ist es, durch welchen diese, für sich oft unbedeutenden, Anekdoten höhere Bedeutung gewinnen; daß der Gottmensch sich in ihnen spiegelt, ist ihr Werth, und dieser würde bleiben, wenn es auch andre Geschichten wären, und wenn sie Christum in anderen Verhältnissen zeigten. Nur eine einzige Geschichte ist es, welche von dem Bilde Christi, wie es in der Menschheit lebt, unzertrennlich ist, die

seiner Auferstehung und des ihr vorangehenden Leidens und Todes. Diese ist aber auch ihrer Grundlage nach keine Mythe, sondern, während das Leiden und der Tod Jesu im vollen Sinne historisch sind, fällt die Auferstehung, d. h. der in den Jüngern entstandene Glaube daran, mit dem Eindrucke des historischen Christus als dessen Wirkung zusammen, sie ist gleichsam der erste frische Sproß, den der Glaube seiner Jünger, nachdem er mit dem Tode Jesu erstorben schien, wieder hervortrieb. Wie auf die Jünger zunächst der lebendig gegenwärtige Christus, mit Anschließung an die Messiasideen seines Volkes, erregend und belebend wirkte; nach seinem Tode aber die Erinnerung an ihn seine Jünger zur Production der Vorstellung von seiner Wiederbelebung trieb, welche nun selbst hinwiederum diente, die Idee von Christo zu erhöhen und zu bereichern: so wirkte hinfort auf die Menschheit Christus, theils als historische Persönlichkeit durch seine glaubhaft überlieferten Reden und die gleichfalls aufbehaltene Größe und Schönheit seines Charakters; theils er als Auferstandener, oder die Fülle todüberwindender, lebenspendender Gedanken, welche in dem Glauben an seine Auferstehung lagen; die übrigen mythischen Erzählungen von Christo aber wirken, wie gesagt, nur, sofern sie von der Beziehung zu dem historischen und dem auferstandenen Christus beleuchtet werden. Somit ist auch nach unsrer Ansicht das Wirksame und Belebende im Bilde Christi kein mythisch Zusammengestückeltes: was wir aber als ein solches darstellen, von dem wird man nicht beweisen können, daß es durch sich selbst belebend wirke.

Doch nicht erst in der späteren, sondern schon in der allerersten Zeit finden wir, wie bemerkt wird, die ganze Umkehrung, welche das Christenthum in den Gemüthern bewirkte, im engsten Zusammenhange mit Jesu Persönlichkeit. „Paulus, welcher die Zeit des ersten Beginnens des Christenthums als Feind desselben durchlebt, und gewiß Alles in sein Bewußtsein aufgenommen hatte, was geschichtlich Jesum als einen andern hätte erscheinen lassen, denn als welcher er bei seinen Bekennern galt"; er, „ein Geist voll Kraft, geschmückt mit allen dazumal gelten-

den Vorzügen, der Schatzes genug in sich besaß", um selbstständig für sich wirken zu können: er ordnete sich, „so wie die Decke von seinen Augen fiel", Christo unter, und suchte und fand alle Kraft in der „Person Christi, des Gestorbenen und Wiederlebenden". Würde er dieß gethan haben, wenn nicht „die Persönlichkeit Christi eine Alles neben sich verdunkelnde gewesen wäre"? kann, „was ihm hiebei vor der Seele schwebte, ein unstetes, durch die Sage hintennach mit allerlei seinsollendem Schimmer, eigentlich aber bloßem Flitterwerk, ausgestattetes Bild", und muß es nicht vielmehr „eine lebenskräftige, in bestimmten Zügen ausgedrückte Wesenheit" gewesen sein? (S. 38 ff.) — Die Zurückweisung dieses Einwurfs ist in den eigenen Worten des Gegners enthalten, laut deren der Punkt, auf welchen Paulus Alles baute, Christus der Gestorbene und Wiederlebende war. Der Tod Jesu, der sich als Sühnopfer für die Menschheit fassen ließ, und der Glaube an seine Auferstehung, waren dem Paulus in der ersten christlichen Gemeinde gegeben; in derselben lebte Jesu hoher und milder Geist, seine Lehren und Verheißungen, fort: will man denn im Ernste behaupten, daß es noch der Geschichten von Christi übernatürlicher Zeugung, von seinem Wandeln auf dem Wasser, und wie die Anekdoten alle lauten, deren historische Geltung die Kritik in Anspruch nimmt, bedurft habe, um einen Mann wie Paulus für Christum zu gewinnen? Bedurfte er ihrer aber: warum gedenkt er ihrer an keinem der vielen Orte, wo er Christum nennt und preist, sondern begnügt sich, neben der Auferstehung, die ihm Alles in Allem ist, nur seines Leidens und Todes, der Stiftung des Abendmahls, und außerdem noch seiner Davidischen Abkunft (die man von dem als Messias Anerkannten voraussetzen mochte) Erwähnung zu thun? Auch die Apostelgeschichte, auf welche sich der Gegner ferner als Beleg dafür beruft, daß „die erste Verkündigung des Christenthums immer zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, als dem Mittelpunkte des Heils, hingeführt habe" (S. 41.), hält eben, wie er selber sagt, vorzugsweise blos den Tod und die Auferstehung Jesu fest. Einigemale wird gele-

gentlich auch der Wunder Jesu gedacht (2, 22. 10, 38 f.), da diese Geschichten dem Verfasser der Apostelgeschichte, als Verfasser des dritten Evangeliums, gegeben waren: aber wie aus einer Erinnerung an die wahre Beschaffenheit apostolischer Vorträge, deren er einige selbst mit angehört hatte, legt er den Aposteln nur selten und nur ganz allgemeine Hinweisungen auf jene Wundergeschichten in den Mund. Auch durch die Berufung auf Paulus mithin, auf die Apostelgeschichte und auf den Verfasser des vierten Evangeliums, dessen Herr **Dr. Steudel** gleichfalls in diesem Zusammenhange gedenkt (S. 40.), wird nicht umgestoßen, was wir behaupten: Jesus konnte, auch ohne Wunder in seinen Thaten und Schicksalen, sich innerhalb eines gewissen Kreises Anerkennung als Messias verschaffen, und der Glaube jenes Kreises konnte nach seinem gewaltsamen Tode, unterstützt vielleicht durch einen äußeren Zufall, die Vorstellung seiner Auferstehung aus sich hervorbringen; sobald aber diese einmal in einer kleinen Gemeinde vorhanden war, so war dadurch das Bild Christi in eine solche Höhe gerückt und mit einer solchen Glorie umgeben, daß auch starke Geister, wie Paulus und der Verfasser des vierten Evangeliums, nicht umhin konnten, sich ihm unterzuordnen, und, statt eigne Crystallisationspunkte zu bilden, dem Kreise, der sich um Jesum bildete, sich anzuschließen.

Noch weit weniger kann man die Berufung auf die, an den Ursprung des Christenthums zum Theil noch nahe hinanreichenden Gnostiker gelten lassen, welche der Gegner im Folgenden zu Hülfe nimmt. Diese, meint er, welche so sehr bemüht waren, sich der Fessel des positiv Vorliegenden zu entziehen, um desto freier in ihren Speculationen sich ergehen zu können, würden gewiß nicht so, wie wir es doch finden, sich enthalten haben, das geschichtliche Aufgetretensein Christi nach den Grundzügen seines Lebens und Schicksals in Zweifel zu ziehen, wenn sich ihnen jene Thatsachen nicht als unabweislich aufgedrungen hätten (S. 42.). Allein, für's Erste, so nahe standen auch die frühesten Gnostiker der Entstehung des Christenthums weder der Zeit noch dem

Raume nach, daß sich ihnen der unhistorische Charakter so mancher über Jesum umlaufenden Erzählungen unwillkührlich hätte aufdrängen müssen; drängte er sich aber nur nicht gewaltsam auf: so lag es im Charakter der Gnostiker ganz und gar nicht, ihn aufzuspüren, da diese Menschen, vermöge ihrer bekannten Geistesrichtung, das, was ihnen anstößig war, nicht auf dem Weze des kritisirenden Verstandes zu entfernen, sondern auf dem der mystificirenden Phantasie sich zurechtzumachen pflegten. Gbrauchten sie aber die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu als Symbole ihrer Ideen: so müßte man die Eigenthümlichkeit des gnostischen Geistes nur sehr oberflächlich kennen, wenn man behaupten wollte, falls sie sich nur im Stande gesehen hätten, würden sie jene Geschichten vollends ganz aus dem Wege geräumt, und ihre Speculationen ohne dieselben hingestellt haben. Die Geschichte Christi stand zu ihren Ideen keineswegs blos in einem negativen, sondern ebenso in einem affirmativen Verhältniß: sie konnten dieselbe zwar nicht in der geschichtlichen Realität, wie sie in den Evangelien vorliegt, anerkennen, aber ebensowenig ihrer als symbolischer Hülle entrathen; eine sinnbildlich zu deutende Geschichte war ihnen so unentbehrlich, als den Neuplatonikern, und hätte sie ihnen das Christenthum nicht geboten, so hätten sie dieselbe anderswoher genommen; wie sie denn wirklich neben der biblischen auch aus der zoroastrischen und vielleicht auch aus der buddhistischen Religion Symbole und Mythen aufgenommen haben [1]).

Wenn sofort die bisherige Beweisführung dahin abgeschlossen wird, „das Vorhandensein des Christenthums zeuge zugleich auch für die geschichtlich gewordene Erscheinung desjenigen, von welchem aus, als von einer schaffenden, die Erlösung der Menschen ebenso im Herzen tragenden, als durch die gewisseste That zu Stande bringenden Macht, die Menschheit wurde, was sie ohne ihn nicht wäre; ebendamit aber auch für alles einzelne Thatsächliche, welches mit dieser That untrennbar zusammenhängt, und

1) S. Baur, Gnosis, S. 53.

ohne welches die Menschheit Christum nicht kennt als Christum" (S. 43.): so ist dieß Alles vollkommen richtig; nur fragt sich eben erstlich, wie weit sich dieser unmittelbare Zusammenhang der einzelnen evangelischen Anekdoten über Jesum mit seinem weltgeschichtlichen Eingreifen erstreckt, und zweitens, ob die Christenheit wirklich alles das von uns als mythisch angesprochene Beiwerk bedarf, um Christum als Christum zu erkennen, ob sie nicht vielmehr so gut wie Paulus in seinen Briefen sich mit ihm, dem Gestorbenen und Wiederlebenden, begnügen kann.

Gegen das so eben von ihm vermeintlich gewonnene Ergebniß macht sich der Herr Verf. selbst noch einen Einwurf aus den Weissagungen des alten Testaments. Da in diesen vielfach das Bild des Messias vorgehalten, und dadurch die Züge desselben schon vor Christo unter den Israeliten zum Bewußtsein gekommen seien: so könnte man glauben, sie seien Jesu auf unhistorische Weise nur darum geliehen worden, weil er der verheißene Messias sein wollte und sollte. Allein, meint Herr Dr. Steudel, eben wenn man an dem Messias gewisse im alten Testamente vorherbestimmte Züge zu finden erwartete: so würde, wer diese Züge nicht an sich trug, nicht als Messias anerkannt worden sein; und da Jesus als solcher anerkannt worden ist: so müssen die messianischen Züge, welche die Evangelien ihm zuschreiben, wirklich an ihm gehaftet haben (S. 43 ff.). Indessen der Gegner räumt doch selbst ein, daß um die Zeit, in welcher Jesus auftrat, „die Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias hoch gestiegen, und somit eine Geneigtheit vorhanden war, diese Würde demjenigen, welcher eine Fähigkeit zu derselben bewährte, auch zuzuerkennen"; ebenso findet er wenigstens nicht undenkbar, es an sich für möglich zu erklären, „daß auf den einmal für den Messias geltenden später, gleichsam zur Ergänzung, manche noch aus dem alten Testament vorschwebenden Züge übergetragen worden wären" (S. 46.). Zugegeben wird also unter den Zeitgenossen Jesu ein **maximum** des Wunsches, einen Messias zu haben, folglich auch der Geneigtheit, sich mit einem **minimum** messianischer Kennzeichen zu begnügen: reichte es unter diesen

Umständen nicht hin, wenn Jesus nur etwa die Weissagung: *τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, καὶ χωλοὶ περιπατοῦσι,* [*λεπροὶ καθαρίζονται*], *καὶ κωφοὶ ἀκούουσι,* [*νεκροὶ ἐγείρονται,*] *καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* (Matth. 11, 5. vergl. Jes. 35, 5 f. 42, 7. 61, 1.), in ihrem ursprünglichen, geistigen Sinne als durch ihn erfüllt nachweisen konnte? So manche falsche Propheten und Pseudomessiase (der Gegner nöthigt uns zu dieser, an sich zwar unverfänglichen, aber Manchen vielleicht anstößigen Vergleichung) fanden unter den Juden nicht weniger Anhang, als Jesus vor seiner Auferstehung (man muß bedenken, daß während seines Lebens die Anerkennung Jesu als des Messias auf einen engen Kreis beschränkt, und die Anhänglichkeit des Volks ganz unzuverläßig war, wie dessen Abfall von ihm beweist), ohne auch nur soviel von messianischen Zügen, wie Jesus, an sich nachweisen zu können; daß die Anhänglichkeit, welche Jesus sich, obwohl ursprünglich in beschränktem Kreise, zuwege brachte, nachhaltiger und geeignet war, sich zu einer neuen Religion zu erweitern, davon lag der Grund doch gewiß nicht darin, daß eine größere Zahl jener äußerlichen, sondern darin, daß die geistigsten Merkmale des Messiasbildes an ihm zutrafen: während die ersteren, in Folge seiner durch die letzteren bewirkten Anerkennung als Messias, ihm sofort willig zugeschrieben wurden.

Aber die Weissagungen des alten Testaments, welche die Evangelien als erfüllt in Jesu nachweisen, seien, meint Herr Dr. Steudel, zum Theil so mühsam herbeigezogen, und stehen zu den Erzählungen aus dem Leben Jesu, mit welchen sie zusammengestellt werden, in einem so losen Verhältniß, daß nicht angenommen werden könne, die Erzählungen seien erst aus den Weissagungen entstanden, da diese sonst wohl besser zu denselben passen würden (S. 49.). Allerdings ist bisweilen zu einem Zug aus dem Leben Jesu eine alttestamentliche Stelle angeführt, aus welcher jener Zug nicht entstanden sein kann: wie z. B. aus dem *φωνὴ ἐν Ῥαμᾶ ἠκούσθη, θρῆνος καὶ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσί* (Matth. 2, 18. Jer. 31, 15.), nicht

die Erzählung vom Bethlehemitischen Kindermord, noch aus dem *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάςασεν* (Matth. 8, 17. Jes. 53, 4.), die vorangehenden Heilungsgeschichten. Allein damit ist noch nicht bewiesen, daß diese Erzählungen nun historisch, daß sie nicht aus andern alttestamentlichen Aussprüchen und Geschichten, wie jener Kindermord aus dem Pharaonischen Mordbefehl 2 Mos. 1., sich gebildet haben, wovon aber der evangelische Concipient, sofern er nicht selbst Urheber solcher Erzählungen war, nichts wußte, und daher seinem Pragmatismus gemäß eine andere alttestamentliche Stelle, die ihm, wiewohl oft sehr mit Unrecht, Beziehung darauf zu haben schien, herbeizog. Hiemit widerlegt sich auch das Andere, was geltend gemacht wird, daß bei jener Voraussetzung einer unhistorischen Übertragung messianischer Züge auf Jesum sich in diesem Geschäfte „eine durchgeführtere Absichtlichkeit, eine weit vollständigere Anbequemung des vor die Augen geführten Bildes Jesu, eine sichtbarere Ängstlichkeit" zeigen müßte (S. 49.). Waren die Verfasser unserer Evangelien, waren zum Theil schon ihre Gewährsmänner, sich der wahren Quelle der über Jesum umlaufenden Erzählungen nicht mehr bewußt: so mußte sich die porträtartige Ähnlichkeit der auf Jesum übergetragenen Züge mit den alttestamentlichen immer mehr verlieren, und ein freieres Verfahren sich erzeugen. Dazu kommt, daß die messianischen Züge, wie sie in der Erwartung der Zeitgenossen lebten, nicht rein und unmittelbar aus dem alten Testament, sondern aus dessen damaliger Deutung und der Tradition genommen waren, in welcher, wie aus der Geschichte des Moses bei Josephus und in der Rede des Stephanus (A. G. 7, 20 ff.) erhellt, das Alttestamentliche bereits mannigfache Zusätze und Weiterbildungen erfahren hatte.

Wem Herr Dr. Steudel in diesem Zusammenhange entgegenhält, daß aus der Zusammenstimmung des ganzen Erscheinens Christi mit den vorhandenen Zeitvorstellungen seine Anerkennung als Messias sich nicht erklären lasse (S. 46.), weiß ich nicht: da sich ihm von meiner Seite kaum vorher die umgekehrte Behauptung zu bestreiten dargeboten hatte, daß auch ohne ein

solches Zusammentreffen Jesus habe als Messias Anerkennung finden können. „Daß der im Christenthum ursprünglich gleich hervorgetretene Gehalt nicht aufgeht in demjenigen, was die Zeit an gangbaren Ideen darzubieten hatte", ist von mir nirgends in Abrede gestellt, und als die Quelle dieses Überschusses theils der eigene Geist Jesu, theils die tragische Wendung seines Schicksals anerkannt. Wenn ferner bemerkt wird, die innere Einstimmigkeit des Bildes Christi in den Evangelien mache es undenkbar, daß es aus Zügen, wie sie Jeder nach Belieben liefern mochte, zusammengetragen worden sei; vielmehr müsse es eine gewaltige Persönlichkeit gewesen sein, welche durch ihr Gewicht diesen bunten Stoff beherrschte und zur Einheit brachte (S. 46 ff.): so liegt hierin wieder ebensosehr ein Verkennen unserer Ansicht, wie der damaligen Zeitverhältnisse. Denn weder läugnen wir das Gewaltige von Christi Persönlichkeit, noch reden wir von Beiträgen, welche Einzelne, jeder aus seinem Kopfe, zu dem Messiasbilde gegeben hätten, sondern das jüdische Messiasideal war bereits in der fortlaufenden Tradition nach einem übereinstimmenden Typus ausgebildet, welcher nun durch die Persönlichkeit und das eigenthümliche Schicksal Jesu auf bestimmte Weise modificirt wurde.

Herr Dr. Steudel dringt hier so oft und so nachdrücklich darauf, daß ein Christus mit bestimmten, scharf ausgeprägten Zügen gelebt haben müsse (S. 45. 47. 50.), daß es fast den Anschein gewinnt, als stehe er in dem Wahne, die Kritik spreche objectiv dem Charakter Jesu die Bestimmtheit der Züge ab, d. h. sie behaupte, der wirkliche Christus, wie er zu seiner Zeit leibte und lebte, sei nur eine Gestalt von unbestimmten Umrissen gewesen. Es erhellt, welche höchst ungeschickte Verwechslung einer solchen Meinung zum Grunde liegen würde. Wenn eine alte Erzählung die Gesichtszüge z. B. eines Pythagoras beschreibt, und der Kritiker findet diese Beschreibung unzuverlässig: so behauptet er damit doch gewiß nicht, Pythagoras habe gar keine, oder keine bestimmten Gesichtszüge gehabt, sondern nur, daß wir jetzt nicht mehr im Stande seien, dieselben mit Bestimmtheit anzugeben.

Das seien wir aber, meint der Gegner, bei Christo im Stande, auch abgesehen von den evangelischen Nachrichten, wenn wir nämlich von seinem Werke, dem Christenthum, ausgehen; und das so wenig bestimmte Bild, welches die Kritik von ihm übrig lasse, offenbare gerade dadurch seine Unzulänglichkeit, daß es nicht im Stande sei, das Werk Christi, die Entstehung der christlichen Kirche, zu erklären (S. 50 f.). Dieser Schluß vom Werke auf den Meister scheint auf den ersten Anblick große Sicherheit zu gewähren, indem, was von Eigenschaften und Vorzügen im Werke liegt, als Gedanke und Plan in den Urheber scheint übergetragen werden zu dürfen. Allein sicher ist ein solcher Schluß nur dann, wenn wir das Werk noch aus der ersten Hand besitzen, wenn es ganz noch in dem Zustand ist, in welchem es aus den Händen seines Urhebers kam; während wir im entgegengesetzten Falle keine Sicherheit haben, ob nicht noch andere Causalitäten ausser und nach dem ersten Urheber von Einfluß auf das Werk gewesen sind. So aus der ersten Hand haben wir nun aber das Werk Jesu nicht mehr: sondern, so wie es gegenwärtig ist, sind achtzehn ereignißvolle Jahrhunderte darüber gegangen, es ist aus seinem ursprünglichen Boden in einen ganz andern verpflanzt worden; und selbst das Christenthum des neuen Testaments sehen wir theils durch das Medium unseres heutigen, welches uns Manches nur mit äusserster Mühe in seiner ursprünglichen Gestalt und Farbe erkennen läßt; theils ist es bereits durch palästinische und alexandrinische Bildungsmomomente und durch den Einfluß des Apostels Paulus so modificirt, daß der Schluß vom Werke auf den ersten Urheber keinesweges so einfach ist, als er obenhin erscheinen mag.

Es verräth kein großes Zutrauen des Herrn Dr. Steudel zu seiner bisherigen Argumentation, daß er die Reihe derselben mit Argumenten schließt, wie folgende: Weil die Weissagungen der Propheten, welche auf den Messias, als auf den Wendepunkt in der Geschichte der ganzen Menschheit hinwiesen, in Erfüllung gegangen sind, und namentlich in unsern Tagen durch das Missionswesen in Erfüllung gehen: so — liege hierin

„eine Rechtfertigung des Christenthums als der den Mittelpunkt des Geistigen im Menschen anregenden Kraft“ (S. 51—53.). Wer läugnet diese Kraft des Christenthums? und erkennt man sie an, was ist damit für den gegenwärtigen Zweck bewiesen? Ferner: „steht das Bild Christi nicht mehr als das einzig hehre, lautere, sündlose vor unsrer Seele: worauf bleibt uns noch übrig, zu schauen? Ich beklage die Größe, welche den Glauben voll Kraft solches göttlichen Lebens uns entwunden hat“ (S. 51.). Das ist das alte **argumentum a terribili** (es wäre ja schrecklich, wenn es so wäre!), welches etwa für Erbauungsstunden berechnet sein mag, in wissenschaftlichen Untersuchungen aber keinen Eindruck machen kann, ausser den, daß man vermuthen muß, es müsse demjenigen, welcher dasselbe vorbringt, an besseren Beweisen gebrechen. In der Wissenschaft fragt es sich nicht zuerst, ob es erbaulich, erhebend, tröstlich, oder aber schrecklich und entsetzlich wäre, wenn es sich so oder so verhielte: sondern, wie es sich verhalte, ist die Frage; da es sich denn jedesmal hinterher zeigen wird, daß das Wirkliche auch das Vernünftige war.

Am allerwunderlichsten aber nimmt sich unter diesem bunten Landsturm aufgebotener Gründe der aus, daß eben „die gewissenhafte Scheue, welche eine so geheiligte Persönlichkeit hervorbrachte, je frischer noch der hehre Eindruck von ihr war, denen, welche des Umgangs Christi froh geworden waren, habe gebieten müssen, doch recht ängstlich vor einer Verfälschung des Bildes dieses Christus sich zu hüten, und um den Schatz, der ihnen in diesem Bilde anvertraut war, nicht sich und Andere zu täuschen“ (S. 47 f.). Ein ächtes Argument im Geiste der Tübinger Schule, aus dem Staube des Flatt’schen Magazins und Bengel’schen Archivs hervorgezogen. Welche Vorstellung von einer werdenden Religionsgesellschaft, ihr eine ängstliche Wachsamkeit zuzutrauen, daß zu dem Bilde ihres Stifters nichts über das Gegebene hinzukomme! Ist es nur hoch und herrlich: wie sollte es diesen Menschen als Verfälschung erscheinen, und nicht vielmehr als Bereicherung? Alles Große und Wunderbare, das im Kreise ihrer Vorstellung liegt, sehen die Glaubigen schon im

Voraus als Eigenthum dessen an, den sie verehren, und tragen es unbefangen, wie wenn es sich von selbst verstünde, auf ihn über. Freilich spricht Herr **Dr.** Steudel von solchen, die selbst noch mit Jesu umgegangen waren; diese werden zu dergleichen Verfälschungen nicht geneigt gewesen sein, und falls auch ein Einzelner nachsichtiger gewesen wäre, so würde das Bewußtsein der Andern sich verletzt gefühlt haben, wenn Fremdartiges der Darstellung Christi beigemischt wurde (S. 47.). Ich kann hier nur das schon an einem andern Orte von mir Erinnerte wiederholen: Daß beständige Begleiter Jesu die Bildner der evangelischen Tradition gewesen seien, läßt sich nicht beweisen; zeitweise Begleiter aber, und noch mehr deren Schüler, mußten auch sagenhafte Ergänzungen ihrer lückenhaften Kenntniß von seinem Lebensgange willkommen heißen. Herr **Dr.** Steudel spricht von einem Ausschmücken Christi mit verherrlichenden Zügen nach dem eigenen Belieben der Jünger, von einer Verabredung derselben über die Vorzüge, mit welchen sie ihn umhängen wollten, also von absichtlicher Verfälschung seines Bildes (S. 48.): als ob das unsre Vorstellung und die nothwendige Annahme wäre, in welche man mit dem Aufgeben des historischen Charakters der evangelischen Nachrichten verfiele. Er zeigt damit nur, daß er in die Vorstellung, welche er beurtheilen will, sich nicht einmal hineinzudenken im Stande gewesen ist.

„Ohnehin", wirft der Gegner zu Ende dieses Theiles seiner Abhandlung hin, „ohnehin Thatsachen des Lebens Jesu schafft keine gangbare Zeitvorstellung" (S. 47. Anmerk.). Ob Thatsachen, d. h. Erzählungen von angeblichen Thatsachen des Lebens Jesu, aus gangbaren Zeitvorstellungen erwachsen können oder nicht, das ist eben die Frage, um welche es sich zwischen uns handelt; ist die Unmöglichkeit einer solchen Entstehung dem Herrn Verf. „ohnehin", d. h. vor aller Untersuchung, gewiß: warum stellt er eine solche erst an? und was soll man von dem wissenschaftlichen Werthe einer Abhandlung denken, welche das, was als bewiesenes Resultat der Untersuchung hervorgehen soll, auch wieder als Voraussetzung in den Weg der Untersuchung hineinwirft?

II. Der Steudel'schen Beweisführung zweites Stück.

In den zweiten Abschnitt sofort, der die Frage behandelt, welchen Beitrag zur geschichtlichen Kunde von Christo unsre kanonischen Evangelien geben, wird aus dem ersten das Resultat herübergenommen, wonach die Gewißheit, „daß ein Jesus, ausgestattet mit dem Berufe, die umfassendste geistige und sittliche Umschaffung zu Stande zu bringen, zu einer bestimmten Zeit gelebt hat", auch unabhängig von den Evangelien aus der Existenz der christlichen Kirche sammt den übrigen neutestamentlichen Schriften so festbegründet ist, „daß kein Zweifel bis an die Thatsache seines Lebens selbst und der für den Glauben der Christen bedeutsamen Momente seines Lebens hinreichen mag" (S. 54 f.). Wie weit dieß zuzugeben ist, erhellt aus dem Bisherigen. Daß es sich von einem Bezweifeln der geschichtlichen Existenz Jesu nicht handeln kann, versteht sich von selbst; daß aber auch alle, für den Glauben der Christen bedeutsamen Momente seines Lebens zum Voraus gegen die Kritik gesichert sein sollen, darin liegt schon das Zweideutige, daß man jene „Bedeutsamkeit" gar leicht auch auf Solches wird ausdehnen können, worauf weder in den apostolischen Briefen, noch in dem Wesen der christlichen Kirche sich eine Hinweisung findet. Zu demjenigen, was wir auch unabhängig von den Evangelien Gewisses über Jesum wissen, gehört, wie gesagt, nur das Verhältniß, in welches er sich zu den verschiedenen geistigen Richtungen seiner Volksgenossen und zur Messiasidee setzte, der tiefe Eindruck, welchen er machte, und sein gewaltsamer Tod; ferner seine Auferstehung, als Glaube seiner Jünger, welchen aus seinen Ursachen und Veranlassungen abzuleiten, der historischen Kritik überlassen bleibt.

Obgleich somit „die Gewißheit dessen, daß wir einen historischen Christus haben, nicht von dem Vorhandensein und der Geltung unsrer kanonischen Evangelien abhängen darf": ist es doch nach Herrn Dr. Steudel für den Glaubigen von Wichtigkeit, darüber in's Klare zu kommen, ob über diesen Christus in den Evangelien weitere historische Belehrung zu finden ist, oder nicht (S. 57.). Der Gegner hatte wenigstens gegen uns

nicht nöthig, dieß so stark und ausdrücklich zu behaupten, da es auch uns nicht einfallen kann, es zu läugnen; obwohl wir in einer wissenschaftlichen Untersuchung eher das Interesse des Historikers und Kritikers, als des Glaubigen, an jener Frage, in's Licht gestellt haben würden.

Fragt es sich nun, ob die Evangelien wirklich sich eignen, über die Lebensumstände Jesu uns nähere Auskunft zu ertheilen: so ist das Erste, was sich nach Herrn **Dr.** Steudel herausstellt, dieß: „Der Jesus, von welchem sie handeln, hat wirklich die allgemeineren Züge, welche als an ihm vorhanden an allen Enden der Erde, wohin das Evangelium drang, einstimmig und ausnahmslos vorausgesetzt sind, nach der Darstellung dieser Evangelien an sich" (S. 58.). Ich weiß nicht, ob ich hier den Sinn des Gegners ganz erreiche: allein an welchem vorausgesetzten Maßstabe sollte denn die Kirche die evangelischen Nachrichten von Jesu messen, um sie richtig zu befinden? wo findet sich wohl in der gegenwärtigen Christenheit auch nur noch der mindeste Rest einer Kunde von Christo, die nicht eben durch die Evangelien in sie gebracht wäre? Sollte denn hier etwas von katholischer Tradition, oder von Schleiermacher'schem christlichen Bewußtsein in Herrn **Dr.** Steudel gefahren sein?[1]) Oder, um ihm nicht gar den Widersinn einer Controle der Evangelien durch das aus ihnen selbst Geflossene zuzuschreiben, wollen wir ihn so verstehen, es lasse sich nicht denken, daß dasjenige, was in der Kirche ursprünglich mündlich über Christum verkündigt wurde,

1) Auch die in der Steudel'schen Glaubenslehre öfters nach Abhandlung einzelner Dogmen wiederkehrende „Prüfung nach den Aussagen des religiösen Sinnes" ist offenbar ein Zusammenfluß aus der vormaligen Prüfung nach der Vernunft, und der Schleiermacher'schen Ableitung aus dem christlichen Bewußtsein. Nimmt man hinzu, daß Herr D. Steudel S. 55. des Vorläufigen ganz wie Marheineke mit wahrhaftiger Wirklichkeit und wirklicher Wahrheit spielt: so wird man die Gefahr erkennen, in welcher er schwebt, von den ihn umwaltenden neueren Richtungen am Ende doch noch hingenommen zu werden.

in Widerspruch gestanden habe mit dem, was später durch die evangelischen Schriften in der Kirche verbreitet worden ist; doch auch damit sind wir noch nicht über die allgemeinen Grundzüge des Lebens Jesu hinaus, welche von uns in keiner Weise angefochten werden.

Wenn von den allverbreiteten Grundthatsachen des Christenthums, meint Herr **Dr. Steudel**, die auffallendste die sei, daß ein gekreuzigter Jude die christliche Kirche gestiftet habe [1]): so erweisen

---

1) Herr Dr. Ullmann hat es neuerlich als das weltgeschichtliche Paradoxon des Christenthums hingestellt, und Herr Dr. Steudel pflichtet ihm darin bei (S. 59.), daß ein gekreuzigter Jude die christliche Kirche gestiftet habe. Sollen diese Worte einen bestimmten Sinn haben: so würde es also den genannten Theologen weniger auffallend erscheinen, die christliche Kirche durch einen nicht gekreuzigten Heiden gestiftet zu sehen. Denn ein Jude, meinen sie, war bei den übrigen Völkern verachtet; ein Gekreuzigter aber stand, ausser der allgemeinen Schmach, insbesondere mit den jüdischen Messiaserwartungen im Widerspruch. Muß man nun fast lächerlich zu werden fürchten, wenn man erst zu beweisen unternimmt, daß ein Heide, dem kein Monotheismus, keine Messiasidee und was damit zusammenhängt, zu Gebote stand, das Christenthum unmöglich hätte stiften können: so fällt das Lächerliche auf diejenigen zurück, welche die Stiftung der Kirche gerade durch einen Juden zum Paradoxon machen. Aber auch, was das Merkmal des Gekreuzigten betrifft, so ist der selbstgemachten Verwunderung jener Gelehrten die Bemerkung entgegenzusetzen, daß vielmehr nur ein Gekreuzigter die christliche Kirche zu stiften im Stande war. Nur durch den gewaltsamen Tod des Messias wurde das Bewußtsein seiner Anhänger so gewaltsam in das Jenseits, in das Negative der sinnlichen Gegenwart, hinüber, d. h. in das eigne Innere hineingeworfen, und der ideale Boden für das Christenthum gefunden. Ist so weder daran, daß ein Jude, noch daran, daß ein Gekreuzigter das Christenthum gestiftet hat, etwas besonders Räthselhaftes: so bleibt als Räthsel nur noch einfach dieses, daß das Christenthum überhaupt gestiftet worden ist; was dann aber nur dasselbe Räthsel ist, welches über dem Ursprung jeder weltgeschichtlichen Erscheinung liegt. —

sich die Evangelien dadurch als werthvolle historische Kunden, daß sie, und sie allein, dieses Auffallende erklären helfen, indem sie uns zeigen, was in diesem Gekreuzigten lag, was aus ihm werden konnte und wurde (S. 59.). Gewiß, so viel geben uns die Evangelien zur Erklärung dieser großen Wirkung an die Hand, daß wir sie eher des Übermaßes, als des Mangels an hiehergehörigen Thatsachen anklagen können[1]). Nämlich so viel Gewaltiges und Würdevolles melden uns die Evangelien von Jesu, daß uns zwar der Glaube der Welt an ihn erklärlich, aber der anfängliche Unglaube unerklärlich ist; daß uns sein Wiederaufleben nicht überrascht, aber seine Hinrichtung uns ein Räthsel wird. Nur der Gewöhnung an die evangelische Geschichte ist es zuzuschreiben, daß wir es nicht (wie schon oben einmal bemerkt wurde) schlechthin unbegreiflich finden, wie die Juden einen Mann, der Tausende mit wunderbar vermehrtem Brote gespeist, der in der Hauptstadt selbst einen blindgeborenen und einen seit 38 Jahren gelähmten Menschen geheilt, in deren nächster Nähe aber einen seit vier Tagen beigesetzten Todten erweckt hatte, verwerfen und kreuzigen lassen konnten.

Doch der ganze Kreis der Umgebungen, bemerkt Herr **Dr.** Steudel weiter, in welche die evangelische Geschichte uns einführt, sei durchaus derjenige, wie er nach allen uns zugekommenen sonstigen Nachrichten gestaltet war. Alle Verhältnisse, in welchen wir die uns hier begegnenden Menschen sich bewegen sehen, seien ganz diejenigen, welche wir der Geschichte gemäß bei ihnen voraussetzen müssen, „z. B. die Juden nach den verschiedenen Landestheilen, welche sie bewohnen, und nach den verschie-

Es ist eine eigene Liebhaberei so mancher Theologen, Momente, welche der Entstehung des Christenthums förderlich waren, als ebensoviele Hindernisse darzustellen, nur um ein Wunder nothwendig zu machen.

1) Gerade wie nach einer oben gemachten Bemerkung die mosaische Geschichte uns einen Ueberschuß des monotheistischen und theokratischen Elementes giebt, welchen wir in der folgenden Richterzeit nicht unterzubringen wissen.

denen Zeitabschnitten, welche durchlaufen werden, in unmittelbarer, oder durch Übertragung an die Herodische Familie vermittelter Abhängigkeit von den Römern; die Einrichtungen ganz so, wie sie diese Abhängigkeit mit sich brachte; die innere Verfassung der Juden, die geistige Richtung, welche bei ihnen vorherrschte; ihre Beziehungen zu den Nachbar-Staaten oder Stämmen, z. B. den Samaritern; die gelegentlich berichteten Localitäten, Sitten, Stimmungen, Gewohnheiten, in einem weitern Bezirke ganz so, daß sie als vollkommen richtig sich nachweisen lassen" (S. 60.): woraus denn unwidersprechlich folge, daß im Allgemeinen der ganze Boden, auf welchen wir in den Evangelien geführt werden, ein geschichtlicher sei. — Wiederum eines von jenen Argumenten, welche in ihrer Allgemeinheit auch wir zugeben, durch welche also der Streit nicht weiter gefördert werden kann. Wenn der Boden in den Evangelien im Allgemeinen ein geschichtlicher ist: folgt denn daraus, daß nicht doch einzelne mythische Gewächse auf demselben haben wuchern können? Wenn die Mehrzahl der Erzählungen, welche den Inhalt der Evangelien ausmachen, in der Zeit vom Tode Jesu bis zu Jerusalems Zerstörung in Palästina sich bildete, was unsere Voraussetzung ist: so waren ja die jüdischen Localitäten, Verhältnisse, Sitten, Stimmungen noch gegeben, und auch an Vergangenes, das so tief, wie ein Herodes I. und die nach seinem Tode und weiter nach des Archelaus Verbannung eingetretenen Veränderungen, sich dem Volksbewußtsein eingegraben hatte, dauerte naturgemäß die Erinnerung noch fort. Ja selbst wenn wir mit der Entstehung mancher evangelischen Erzählungen, wie ohnehin mit deren schriftlicher Redaction, vielleicht noch weiter herabrücken müssen: so sind ja auch nach der Zerstörung von Jerusalem theils die jüdischen Verhältnisse, namentlich was Galiläa betrifft, nicht mit Einem Male durchaus andere geworden, theils wurde die Erinnerung an das Frühere, besonders auch vermittelst der christlichen Überlieferung, bewahrt. Es ist also nur ein blauer Dunst, welchen man den Glaubigen aus dem eigenen glaubigen Bewußtsein heraus vormacht, wenn man behauptet, nach unsrer Ansicht müßte in den Evangelien eigent-

lich Alles auf dem Kopfe stehen, kein jüdisches Verhältniß aus der Zeit Jesu richtig angegeben sein; da doch auch wir die Bildung der evangelischen Tradition in eine Zeit versetzen, in welcher die Grundlage der Verhältnisse noch dieselbe sein mußte, wie zu Jesu Zeit, von dem Vorübergegangenen aber die Erinnerung noch nicht erloschen sein konnte.

Finden sich nun überdieß gewisse historische Ungenauigkeiten bei den evangelischen Schriftstellern, wie z. B. wenn Matthäus, (worauf Schneckenburger aufmerksam gemacht hat) der Pharisäer und Sadducäer auf eine Weise zusammen erwähnt, welche den Schein erregt, als ob Glieder dieser einander so gehässigen Secten sich zusammengesellt, oder gar die einen den andern zu Hülfe gekommen wären (besonders 16, 1. 22, 34.); wenn Lukas (worauf Herr Dr. Steudel später selbst zu sprechen kommt) um die Zeit der Geburt Jesu einen Census gehalten werden läßt, von welchem die beglaubigte Geschichte erst zehn Jahre später etwas weiß (2, 1. 2.); oder bei'm Auftritte des Täufers einen Fürsten am Libanon als regierend aufführt, welcher, so viel wir anderwärtsher wissen, bereits 60 Jahre früher umgebracht worden war (3 1.); wenn derselbe Evangelist in seinem zweiten Werke einen noch zu Tiberius Zeiten auftretenden Redner des Aufstands von Theudas unter Claudius erwähnen, und, damit nicht genug, diesen Aufstand noch vor die unter Augustus vorgefallene Rebellion des Judas Galiläus versetzen läßt (A. G. 5, 36 f.); Verstöße, welche, auch abgesehen von dem sonstigen Unglaublichen so mancher Erzählung, nur aus der Voraussetzung einer etwas späteren Entstehungszeit der Evangelien zu erklären sind, ohne daß hiedurch die anderweitige Genauigkeit derselben unerklärlich würde: so ist nicht abzusehen, was der Gegner aus dieser Argumentation für Vortheil erwarten kann. Dergleichen Einzelheiten, in welchen die Einstimmung mit den geschichtlichen Verhältnissen „noch nicht" gefunden ist, mögen immerhin nach Herrn Dr. Steudel daran mahnen, welche überwiegende Summe sich als ausgemachte Thatsache gerechtfertigt hat (S. 61.): ebenso sehr aber doch wohl auch daran, für die Erklärung dieser Über-

einstimmung sich auf einen Punkt zu stellen, von welchem aus auch jene theilweise Nichtübereinstimmung sich erklären läßt, welche, wie zurücktretend auch, doch keineswegs mit Herrn Dr. Steudel der Harmonie zulieb eine „verschwindende" genannt werden darf.

Indessen „gar schon die Aufgabe würden Schriftsteller, welche mit Mythischem sich selbst begnügten, und Andern damit zuzusagen gedachten, nicht an sich gemacht haben, Zeitbestimmungen von solcher Genauigkeit, wie z. B. Luk. 3, 1., anzugeben; sie hätten ja dadurch zu Auffassung und Prüfung ihrer Erzählungen von einer Seite her aufgefordert, von welcher sie ihrer Schwäche sich hätten bewußt sein müssen" (S. 61.). — Was soll nun das wieder gegen mich heißen? Schriftsteller, welche mit Mythischem sich begnügten, und daher ihrer historischen Schwäche sich bewußt sein mußten? Hat denn der Gegner nicht in der Einleitung meines Werkes gelesen, daß ich den Concipienten der evangelischen Tradition, namentlich auch dem Lukas, den er hier im Auge hat, das Bewußtsein über den zum Theil mythischen Charakter der von ihnen aufgezeichneten Erzählungen ausdrücklich abspreche? Folglich begnügten sich der von Herrn Dr. Steudel bekämpften Ansicht zufolge die evangelischen Schriftsteller nicht mit Mythischem als solchem, sondern sofern sie es für historisch hielten; noch konnten sie mit ihren Anekdoten sich einer Schwäche bewußt sein, sondern sie meinten sich in guter Zuversicht stark damit, und konnten es gar wohl wagen, durch chronologische Bestimmungen zur Prüfung ihrer Angaben aufzufordern. Es ist also nur der falsche Schein Eines und desselben Subjects, wenn Herr Dr. Steudel es so darstellt, es könne doch nicht derselbe Schriftsteller sich bewußterweise mit Mythischem begnügt, und eine so genaue Zeitbestimmung gemacht haben. Wer mit Bewußtsein Mythen über Jesum annahm und weiter verbreitete, wenn es einen solchen im Laufe der evangelischen Überlieferung gegeben hat, war jedenfalls ein ganz Anderer, als der Evangelist Lukas; daß nun aber, weil dieser chronologisch genau sein will, ein Andrer nicht soll haben Mythen, selbst mit Bewußtsein, aufnehmen können, folgt doch

gewiß auf keine Weise. Vielleicht aber soll selbst schon das, daß einer unbewußt Mythisches als Historisches hingenommen, mit dem Bestreben nach chronologischer Genauigkeit unvereinbar sein. Da müßte also schon dieses Streben von einem kritischen Scharfsinn zeugen, welcher den mythischen Charakter jener Erzählungen durchschaut, und sie deßhalb verworfen haben müßte. Oder das Gelingen jenes Strebens von einer so genauen Geschichtskenntniß, welche Unhistorisches mit Historischem unmöglich hätte vermischen können. Aber jenes Streben nach chronologischer Genauigkeit gelang, wie kaum an mehreren Beispielen gezeigt worden ist, dem Lukas eben nicht zum Besten. Es muß wieder für Glaubige sein, daß Herr Dr. Steudel sich so ganz ohne Arges auf die Zeitbestimmungen Luk. 3, 1. beruft; denn Unglaubige wissen, daß eben in dieser Stelle der schlimme Punkt mit dem Lysanias von Abilene steckt, um dessen willen Lukas eines Verstoßes von nicht weniger als 60 Jahren angeklagt, und vergeblich von zwei Männern der Tübinger Schule (Süskind, Vater und Sohn) und von Schneckenburger vertheidigt worden ist[1]).

Doch wenn auch bei dieser, wie bei der Zeitangabe Luk. 2, 1 f. in Bezug auf den Census des Quirinus, ungewiß bleibe, wie wir sie mit den feststehenden Daten der Geschichte zu reimen haben: „so würde nach Herrn Dr. Steudel dieser Anstand, selbst wenn der Erzähler sich gestoßen haben sollte, von keiner weiteren Bedeutung sein, als daß ihm hier eine Verwechslung auf einem ganz anderen Gebiete, als welches seine Glaubwürdigkeit in Bezug auf die evangelische Geschichte selbst in Zweifel ziehen ließe, begegnete" (S. 61.). Dieß ist zwar zunächst so gemeint: chronologische Bestimmungen, welche ein Schriftsteller seinen Erzählungen einstreut, beweisen schon an und für sich, daß derselbe kein bloßer Mythograph sei; wenn sich auch eine oder die andere jener Bestimmungen unrichtig finde: so sei damit dieser Beweis auf keine Weise entkräftet. Allein die allgemeine

1) Vgl. das Urtheil von de Wette, kurze Erklärung des Evang Luc. S. 29.

Frage, auf welche hier Alles ankommt, ist vielmehr die, ob zwischen der Genauigkeit in der Zeitbestimmung und der Strenge in Prüfung des überlieferten Stoffes ein Zusammenhang stattfinde, oder nicht. Sagt man: es findet einer statt, so muß man nicht nur zugeben, daß der chronologisch Genaue auch kritisch streng verfahren, sondern darf auch nicht läugnen, daß, wer öfters gegen die Chronologie verstößt, auch in der Kritik sich Blößen geben werde. Der Widerspruch, welcher im Läugnen des letzteren gegen die Einräumung des ersteren Punktes liegt, wird dadurch nur versteckt, daß das für den historischen Charakter Beweisende nur das Streben nach chronologischer Genauigkeit, das nicht dagegen Beweisende aber das Mißlingen dieses Strebens sein soll.

Noch offenbarer jedoch wird der Widerspruch, wenn es alsbald den Gegner wiederum reut, den Zusammenhang zwischen chronologischer und historischer Genauigkeit der Evangelisten zerschnitten zu haben, und er sich sofort anschickt, die Zeitbestimmung Luc. 2, 2. gegen die Beschuldigung eines Verstoßes zu rechtfertigen (daß auch an der andern, von ihm vorher angeführten, 3, 1., ein nicht minder starker Verdacht hafte, dessen zu gedenken, findet er auch hier nicht für gut). Wie nun die Rechtfertigung der Angabe vom Census beschaffen ist, dieß in's Licht zu setzen, verspare ich auf den zweiten Theil dieser Abhandlung; hier mache ich nur auf die Halbheit und Unsicherheit aufmerksam, welche sich bei dieser Gelegenheit an dem Standpunkte des Gegners zeigt. Ist es ihm ernst damit, daß ein solcher Verstoß kein Präjudiz gegen den übrigen Bericht begründe: warum quält er sich, den Verstoß durch exegetische Künsteleien hinwegzuschaffen? Glaubt er aber wirklich, ihn exegetisch weggeräumt zu haben, warum schneidet er, im Widerspruche gegen seine frühere Beweisführung, den Zusammenhang zwischen der chronologischen und anderweitigen Genauigkeit der Evangelisten ab? Daß er diese Maßregel nöthig findet, ist ein Beweis, daß er seiner Auslegung mißtraut; daß er diese versucht, ist ein Zeichen, daß er jenes Zerschneiden bedenklich findet. So ist es aber auf dem Stand-

punkte des Gegners: man greift nach einer Stütze; doch im Gefühle, daß sie mürbe ist, springt man alsbald zu einer andern über; von dieser aber aus demselben Grunde zu der ersten zurück, bis endlich, eben durch diese Bewegung im Ruin beschleunigt, beide zusammenbrechen.

„Schon die blose Existenz", bemerkt der Herr Verf. weiter, „einer in bedeutendem Umfange von den gelehrtesten Forschern bearbeiteten Wissenschaft, wie die biblische Alterthumskunde, legt ein lautes Zeugniß für das geschichtlich Begründete des ganzen Bodens ab, auf welchem vorgeht, was die Evangelien berichten" (S. 62.). Gut. „Ein bloser Mythus würde sich keine Umgebungen gewählt haben, mit welchen es so leicht war, die genauesten Vergleichungen anzustellen." — Umgebungen gewählt haben? Stand es denn der urchristlichen Sage frei, die Umgebungen, die geographischen und historischen Verhältnisse, in welchen sie ihren Christus auftreten ließ, nach Gutdünken zu wählen? Konnte sie ihn etwa beliebig an den Ganges oder zu den Hyperboreern versetzen? War ihr nicht vielmehr Zeit und Ort, in welchen Christus gelebt hatte, gegeben und vorgeschrieben? Und wäre sie von diesen abgewichen, hätte Christum in andre Verhältnisse gesetzt, oder auch nur seinen Zusammenhang mit den wirklichen verdeckt: würde sie sich dadurch glaubwürdiger gemacht, und nicht vielmehr ihren unhistorischen Charakter verrathen haben? Gerade weil sie Geschichte zu sein entweder meint oder strebt, sucht die Sage und Dichtung überall, sei es instinktmäßig oder absichtlich, geschichtliche Anhaltspunkte: sowohl wer eine Erzählung fingirt, hat ein Interesse, ihr an wirklich Geschehenem eine Stütze zu geben; als noch vielmehr, wovon hier die Rede ist, wer das Mythische, das er gibt, für Wahrheit ansieht, wird es bona fide an Geschichtliches, als vermeintlich Ebenbürtiges, reihen.

Im Folgenden will nun Herr Dr. Steudel zeigen, daß der öftere Mangel an Genauigkeit in den Berichten der Evangelien, und namentlich ihre Abweichungen von einander, nichts für eine mythische Entstehung derselben beweisen. Hiebei muß es

denjenigen, welcher die Untersuchungen namentlich über diesen Punkt ganz im Detail durchgeführt hat, nothwendig verdrießen, seinen speciellen Beweisführungen vage Allgemeinheiten entgegengestellt zu sehen, welche, wie sie keineswegs neu, vielmehr unter den Theologen althergebracht sind, er selbst bereits in seiner Arbeit an Ort und Stelle berücksichtigt hat, und nun, um dieselben vor den Augen des Lesers zu prüfen, sich die Mühe nehmen müßte, sie erst auf das Einzelne anzuwenden. Der Anstoß an so manchen Ungenauigkeiten, namentlich in der Anordnung des evangelischen Stoffes, soll sich (nach S. 62 f.) durch die Erwägung heben, daß es den Evangelisten nicht hauptsächlich auf chronologische Folge, sondern nur darauf ankam, die Hauptthatsachen nicht zu übergehen; weßwegen sie einer zeitlich bestimmten Begebenheit oft andere ohne Rücksicht auf die Zeitfolge, etwa nach der Sachverwandtschaft, anreihten. Aus solcher Ungenauigkeit und Unvollkommenheit der Methode lasse sich aber nichts gegen die historische Treue folgern. — Hier möge es dem Herrn Verf. belieben, den Beweis zu entkräften, welchen Schneckenburger, de Wette und ich dafür geführt haben, daß Matthäus die Bergrede, die Instructionsrede und die sieben Parabeln wirklich als in Einem Zusammenhange gesprochen betrachte; daß dieß jedoch nothwendig irrig sein müsse; einen solchen Irrthum aber der Apostel Matthäus nicht begangen haben könne. Ebenso löse er den von Lücke, de Wette und mir in's Licht gestellten chronologischen Widerspruch, in welchem die Synoptiker mit Johannes in Betreff der Tempelreinigung stehen, und mache es denkbar, daß es einem Apostel und Augenzeugen möglich gewesen, eine so auffallende Begebenheit fälschlich, sei es in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem zu verlegen, während sie im ersten vorfiel, oder umgekehrt. Diese und noch viele andere mühsame Beweise möge er über sich nehmen, dann erst kann er auf Sachkundige, oder, wenn er will, Unglaubige, Eindruck machen; seine allgemeinen Versicherungen sind auch hier nur auf Glaubige berechnet, die zum Voraus mit ihm einverstanden sind.

Doch wir thun dem Gegner Unrecht: er versucht sich selbst auch an einem Beispiele von dieser fälschlich für verfänglich gehaltenen chronologischen Ungenauigkeit der Evangelisten. „Sehen wir da (sagt er Seite 63.) etwas aus Joh. 1. an, verglichen mit 2, 1. Hier ist ein dritter Tag genannt, welchen man sehr versucht sein muß, auf die Angabe 1, 44. zu beziehen, wo ein folgender Tag erwähnt ist. Es hat große Schwierigkeit, jedesmal diesem: am folgenden Tage, die streng buchstäbliche Bedeutung zu geben." Nämlich nicht an und für sich hat es Schwierigkeit, wenn man, wie der Ausleger soll, einzig auf den Text des auszulegenden Schriftstellers, hier des Johannes, sieht; sondern nur, wenn man auf die Synoptiker hinüberschaut, deren Versuchungsgeschichte mit ihren vierzig Tagen in dieser **concatenata series dierum** keine Stelle zu finden scheint. Für den Kritiker nun ist auch dieß keine Verlegenheit, sondern, wenn es mit der Einschiebung wirklich auf keine Art gehen will: nun, so gesteht er sich, daß demnach der Verfasser des vierten Evangeliums von der Versuchungsgeschichte der übrigen nichts wisse, oder nichts wissen wolle, und damit gut. Erst für den Apologeten, besonders nach dem älteren Zuschnitt, erwächst hier eine Verlegenheit, weil er eine solche Unwissenheit eines Apostels in Betreff dessen, was ein anderer berichtet, nicht zugeben kann. Dieser sucht daher durch Erweiterung der strengen Wortbedeutung des *ἐπαύριον* sich Luft zu machen, wornach es auch „an einem der folgenden Tage" soll heißen können. Aber doch wohl nicht gar: nach 40 Tagen. Kann es aber dieses nicht heißen, so ist die ganze Ausflucht nutzlos und folglich unnöthig. Doch der Evangelist selbst soll uns einen Wink darüber geben, sein *ἐπαύριον* nicht in der streng buchstäblichen Bedeutung zu nehmen. Indem er nämlich 1, 29. 35. und 44. drei aufeinanderfolgende *ἐπαύριον* hat, so hätte er, wenn er von 1, 19. an die Tage fortzählte, bereits 1, 35. *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* setzen, und nun 2, 1. entweder *πέμπτῃ*, oder, wenn zwischen 1, 40. und 44. ein voller Tag liegen soll, *ἕκτῃ* sagen müssen. Da er statt dessen *τρίτῃ* sagt, so soll dieß nach Herrn **Dr.** Steudel ein Beweis sein, daß er entweder unter dem folgen-

den Tage nur unbestimmt einen der folgenden verstanden, oder daß er den Zeitpunkt, von welchem aus er die Tage zählt, nicht angegeben habe. — Wie so doch soll dieß folgen? Sollte der Evangelist denn wirklich mit dem τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ von vorne an gezählt, und es gleichfalls unbestimmt, von einem der folgenden Tage verstanden, also durch beide Formeln, τῇ ἐπαύριον und τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, dasselbe Unbestimmte, nur etwa durch den letzteren Ausdruck eine etwas — aber gleichfalls nur unbestimmt — längere Zeit, haben bezeichnen wollen? Ist dieß doch gewiß undenkbar: so kann ebenso wenig das Andere angenommen werden, daß, weil der Verfasser nicht ausdrücklich angebe, von wo an er den dritten Tag gezählt wissen wolle, uns auch die Bestimmung davon freigestellt bliebe, von wo an er jedesmal den andern Tag rechne; so daß also etwa bei 1, 29. oder 44. τῇ ἐπαύριον nicht den folgenden Tag, nachdem das in den vorangehenden Versen Beschriebene vorgegangen war, sondern den folgenden Tag nach irgend welcher nicht genannten Begebenheit, etwa der Versuchungsgeschichte, bezeichnen könnte. Abgesehen von dem Abenteuerlichen einer solchen Auslegung, so beruft sie sich darauf ganz mit Unrecht, daß Johannes den **terminus a quo** nicht angebe, von wo aus der dritte Tag zu zählen sei. Denn wie es sich, wo vom folgenden Tage die Rede ist, von selbst versteht, daß man von demjenigen an rechnen muß, von welchem unmittelbar vorher die Rede war: so versteht es sich, wenn von einem dritten Tage gesprochen wird, von selbst, daß entweder von dem zuletzt genannten, oder von dem vorletzten Tage an (mithin in der Stelle bei Johannes von V. 44. oder auch 35. an) zu zählen ist; was auch der genaueste Schriftsteller nicht nöthig finden wird, ausdrücklich zu bemerken. Da somit in dieser Stelle, aus welcher Herr Dr. Steudel beweisen will, daß aus einzelnen Ungenauigkeiten der Evangelisten noch nicht sofort auf mythische Bildungen geschlossen werden könne, weit und breit keine Ungenauigkeit zu finden ist: so sieht sich der bescheidene Beurtheiler in wahrer Verlegenheit, einer solchen Wahl eines Beispiels ihren rechten Namen zu geben.

Mit den hierauf wieder folgenden Allgemeinheiten darüber, daß die Abweichungen der evangelischen Berichte aus der Fülle des Eindrucks Christi auf der einen, und der Verschiedenheit der Individualitäten verschiedener Referenten auf der anderen Seite ohne Zuhülfenahme der Sage zu erklären seien, wissen wir ihrer Unbestimmtheit wegen nichts Anderes anzufangen, als sie stehen zu lassen, und wenden uns zu dem Beispiele, welches der Herr Verf. beibringt, um zu beweisen, daß nicht blos Abweichungen, sondern selbst scheinbare Widersprüche in den evangelischen Berichten noch lange nicht berechtigen, eine Umgestaltung des Factums im Munde der Menge vorauszusetzen, sobald sich nur eine mögliche, wenn auch nicht einzig nothwendige, Lösung des Widerspruches finden lasse. Als Beispiel hiefür wählt er, hierin mit Herrn Dr. Paulus in seiner Recension meines Lebens Jesu [1]) zusammentreffend, die Erzählung über die plötzliche Bekehrung des Apostels Paulus, welche in dreifacher Wiederholung und mit mehreren Abweichungen sich in der Apostelgeschichte findet (S. 65 ff.). Hier soll nämlich die Berufung auf Umgestaltung in der Sage dadurch unmöglich werden, daß es nicht mehrere Referenten, sondern derselbe, und zwar Lukas, der vertraute und vieljährige Genosse des Apostels Paulus ist, welcher dessen Bekehrungsgeschichte in dieser dreifachen, zum Theil abweichenden Gestaltung erzählt, oder den Paulus erzählen läßt [2]). Ist auf diese Weise der mythischen Auffassung der Weg verrannt, so wird nun andererseits gezeigt, wie ein Weg der Vereinigung der Berichte offen sei, bei welcher sie in vollkommener geschichtlicher Geltung bleiben. Die erste Abweichung nämlich, daß nach 9, 7. die Begleiter des Paulus zwar die Stimme hörten, aber Niemand sahen: während 22, 9. umgekehrt gesagt wird, sie haben das Licht gesehen, die Stimme dessen aber, der mit Paulus redete,

---

1) Im Literaturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung, 1835, 22. Juli, No. 86. S. 681 f.

2) Dieß hätte schon E. Bengel geltend gemacht, Observationum de Pauli ad rem Christianam conversione Partic. I. Opusc. acad. ed. Pressel, S. 324. not. 2.

nicht gehört [1]), — diese Abweichung lasse sich bei genauer Aufmerksamkeit auf den Text ohne große Schwierigkeit dahin lösen, daß die Begleiter des Paulus „zwar die erschallende Stimme (vielleicht einen Donner) hörten: aber die articulirten Worte dessen, der mit Paulus redete, nicht vernahmen; daß sie zwar einen lichten Schimmer sahen, aber die Person Christi, welche dem Geistesauge Pauli sich dargeboten hatte, nicht unterschieden" (S. 66.) [2]). Der andere Scheinwiderspruch aber, daß die Bestimmung zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden nach 9, 14. dem Ananias, und nach 22, 15. durch ihn dem Paulus mitgetheilt, in 26, 14 ff. aber von Jesus selbst bei der Erscheinung auf dem Wege nach Damaskus ihm eröffnet wird, vereinige sich leicht durch die Bemerkung, daß „was in Christi Auftrage durch einen Dritten dem Paulus gesagt war, bei abkürzender Erzählung als Rede Christi an ihn erwähnt werden konnte" [3]).

Eine dritte Abweichung hat Herr Dr. Steudel vermuthlich zu unbedeutend gefunden, um ihrer zu gedenken [4]), daß nämlich nach 9, 4. 7. zwar Paulus zu Boden fiel, seine Begleiter aber bestürzt dastanden: während nach 26, 14. alle zusammen zu Boden fielen. Ohne Zweifel setzt er hier die alte Auskunft als sich von selbst verstehend voraus, daß die Begleiter des Apostels im ersten Schrecken zwar mit ihm niedergefallen, aber alsbald

---

1) 9, 7: οἱ δὲ ἄνδρες — ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες.
22, 9: οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι.

2) So schon Bengel, a. a. O. S. 325. Dr. Paulus in der angeführten Recension zeigt sich zunächst geneigt, 22, 9. geradezu das οὐκ vor ἤκουσαν zu streichen; doch wird ihm sofort wahrscheinlicher, daß das Nichthören in dieser Stelle auf die erste Stimme, V. 7, das Hören aber, 9, 7, auf die zweite antwortende Stimme, 22, 10, sich beziehe.

3) Vgl. Bengel, a. a. O. S. 323.

4) Auch Bengel hatte sie nur kurz in einer Note abgefertigt, S. 327, Not. 10.

wieder aufgestanden seien [1]). Allein, wenn es 26, 14. heißt: *πάντων δὲ καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν, ἤκουσα φωνὴν κ. τ. λ.*, so werden, wie er selbst, so auch seine Begleiter, als am Boden liegend vorausgesetzt, während die Stimme sich hören ließ; wogegen, wenn 9, 7. gesagt wird: *οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἱστήκεισαν ἐννεοὶ, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες*, die Begleiter in demselben Momente vielmehr als stehend gedacht werden. Hat also in Bezug auf die Situation der Begleiter des Paulus der Referent an einer späteren Stelle eine etwas andere Vorstellung von dem Hergange gehabt, als an einer früheren: so mag in Betreff dessen, was die Begleiter wahrnahmen, dem Gegner zwar eingeräumt werden, daß über das eine Moment dieser Wahrnehmung, das sichtbare nämlich, der Widerspruch sich heben läßt, indem 9, 7, genau genommen, nicht dasselbe geläugnet wird, was 22, 9. behauptet, da sie ja wohl einen Lichtglanz sehen konnten, ohne die bestimmten Umrisse des in demselben erschienenen Christus zu unterscheiden. Aber bei dem andern Theile dieser Wahrnehmung, dem Hörbaren, ist die Ausgleichung bereits schwieriger. Wenn nämlich 9, 7. gesagt wird, sie haben die Stimme gehört; 22, 9. aber, sie haben die Stimme dessen nicht gehört, der mit Paulus sprach: so ist durch den Beisatz in der zweiten Stelle die Stimme noch nicht als etwas Anderes gegenüber der in der ersten Stelle bezeichnet, so daß man das einemal den unbestimmten Schall, das andremal die articulirten Laute darunter verstehen könnte; die Stimme ist in der zweiten Stelle nicht ihrer Qualität nach anders, sondern nur ihrem Ursprung nach näher bestimmt, und es ist offenbar, daß auch in der ersten Stelle die *φωνὴ* als *τοῦ λαλοῦντος τῷ Σαύλῳ* bezeichnet sein könnte, da Alles, was hier — sei es dem Paulus, oder seinen Begleitern — hörbar wurde, von Christo ausgehend zu denken ist. Bleibt es sonach beidemale dieselbe Stimme, welche nach der einen Stelle gehört wurde, nach der andern von denselben Personen nicht; und

---

1) S. bei Kuinöl, Comm. in Acta Apost. p. 334.

getraut man sich doch auch nicht, das beidemale gebrauchte nämliche Verbum: ἀκούειν, das einemal vom blosen, sinnlichen Hören des Schalles, das andremal vom Verstehen des Sinnes zu nehmen[1]): so wird man den Widerspruch sich nicht mehr wohl verbergen können. Noch weit weniger wird man sich überreden lassen, daß der Schriftsteller mit dem bestimmten Bewußtsein, der Auftrag, zu den Heiden zu gehen, sei dem Paulus erst später in Damaskus durch Ananias zugekommen, denselben Kap. 26. blos der Kürze wegen Christo selbst bei der Erscheinung auf dem Wege in den Mund gelegt habe: vielmehr, nimmt man alle diese Differenzen zusammen, so wird man kaum anders urtheilen können, als, der Verfasser der Apostelgeschichte habe sich den Hergang nicht jedesmal genau auf dieselbe Weise gedacht. Sondern, um die Abstufung auszudrücken, welche auch sonst (vergl. Joh. 12, 29.) bei himmlischen Erscheinungen und Stimmen zwischen der vollständigen Wahrnehmung dessen stattfindet, für welchen die Erscheinung eigentlich bestimmt ist, und der unvollständigen derer, die zufällig in seiner Umgebung sind, spricht Lukas diesen Letzteren das einemal das Hören, das anderemal das Sehen ab; dieselbe Abstufung behält er bei Angabe der Wirkung, welche die Erscheinung auf die verschiedenen Personen gehabt, das einemal bei, indem er nur bei Paulus diese Wirkung eine größte, bei den Übrigen eine geringere sein, also ihn allein niederfallen, die übrigen nur erstaunt dastehen läßt; endlich den apostolischen Auftrag denkt er sich das einemal unmittelbar durch Christum, das andremal durch Vermittlung eines Dritten dem Paulus zu Theil geworden.

Ist demnach ausgemacht, daß der Verfasser der Apostelgeschichte keine ganz feste und in allen Umrissen bestimmte Vorstellung von dem Hergange bei der Bekehrung des Paulus hatte[2]),

1) Diese Auskunft hat auch Bengel abgewiesen, a. a. O. S. 325. Anmerk. 4.

2) Credner, Einleitung in das neue Testament, 1. Band, 1. Abtheil. S. 270. (vgl. 269.): „Daß diese Ansicht“ (des Verfassers der Apostelgeschichte, vermöge welcher er überall nur Äusser-

und entsteht hieraus die Frage, woher diese Unsicherheit kam: so läßt sich diese Frage allerdings auf verschiedene Weise beantworten; eine mögliche Antwort bleibt aber doch immer auch die, daß ihm schon von vorne herein keine ganz bestimmte und sichere Kunde von diesem Ereigniß zugekommen, sondern dasselbe ihm bald so, bald anders erzählt worden war. Sagt hiegegen Herr **Dr. Steudel**, man werde „doch nicht so weit gehen, Einen und denselben Schriftsteller an verschiedenen Orten seiner Schrift Sagen aus widersprechenden Quellen aufnehmen zu lassen" (S. 67.): so ist dieß eben so bald ganz wohl denkbar, als sich wahrscheinlich machen läßt, daß der Autor an der späteren Stelle das früher Geschriebene erstlich nicht verglichen hat, was in unserem Falle der Augenschein lehrt, sonst würde er selbst des Scheins solcher Widersprüche sich enthalten haben; daß es ihm aber zweitens auch nicht mehr in durchaus deutlicher Erinnerung stand, was bei nur weniger Zwischenzeit zwischen der Niederschreibung der verschiedenen Stellen in der Art wohl möglich ist, daß der Verfasser mehr an seine Quellen, die schwankenden Berichte, als an seine frühere Darstellung, sich mit den Gedanken hielt. Wie ist es aber denkbar, daß Lukas über den Hauptwendepunkt im Leben des Paulus nur so ungenau unterrichtet gewesen sein soll? „Man werde sich doch wirklich scheuen, meint Herr **Dr. Steudel** (S. 67.), dasjenige, was man etwa mit dem ehrenvollen Titel der Consequenz schmücken möchte, so weit zu treiben, daß ein ganz vertrauter und vieljähriger Genosse Pauli selbst über dessen Bekehrungsgeschichte mehrfache, auswärts gebildete Sagen über denselbigen Vorfall aufgenommen habe". Ich meine, man sollte sich eher scheuen, über den historischen Charakter der Apostelgeschichte, und namentlich auch über den Werth ihrer Nach-

ordentliches und Wunderbares zu finden strebt, und namentlich der weiteren Verbreitung der christlichen Lehre fast überall Wunder vorangehen läßt) „nur eine subjective und willkürliche ist, ergibt sich aus Stellen, wo dasselbe wiederholt, und jedesmal abweichend, berichtet wird. Vergl. 9, 3 ff. mit 22, 6 ff. und 26, 14 ff."

richten aus dem früheren Leben des Apostels Paulus, Behauptungen aufzustellen, die sich auch nicht von ferne beweisen lassen.

Liest man man nämlich nur eben an der ersten von den besprochenen Stellen über die Bekehrung des Paulus (Kap. 9.) weiter fort: so findet man V. 19—25, Paulus sei ἡμέρας ἱκανὰς in Damaskus geblieben, und habe Jesum als den Messias verkündigt, wodurch er einen Mordanschlag der Juden sich zugezogen habe, aber mit Hülfe der Christen aus der Stadt entkommen sei. Weiter heißt es nun, Paulus sei nach Jerusalem gekommen und habe sich an die Christen anzuschließen versucht, die ihn aber gefürchtet haben, weil sie nicht glaubten, daß er wirklich Christ geworden sei. Sofort habe Barnabas ihn bei den Aposteln eingeführt, und diesen den Hergang seiner Bekehrung erzählt; worauf er in ein vertrautes Verhältniß mit denselben getreten sei, und gleichfalls Christum verkündigt habe, bis ein Anschlag der Hellenisten ihn auch aus Jerusalem vertrieb; von wo er sich über Cäsarea nach seiner Vaterstadt Tarsus begab (V. 26—30). Hören wir nun den Apostel selbst, so versichert er im Galaterbrief, 1, 15 ff., nachdem er von Gott zum Verkündiger seines Sohnes unter den Heiden berufen gewesen, sei er nicht nach Jerusalem zu den älteren Aposteln gereist (als hätte er erst durch sie sich belehren oder autorisiren lassen müssen), sondern er habe sich zuerst nach Arabien begeben, sei von da wieder nach Damaskus zurückgekehrt, und erst nach Verfluß von drei Jahren habe er eine Reise nach Jerusalem gemacht, um den Petrus kennen zu lernen, wo er sich jedoch nur funfzehn Tage verweilt, und keinen andern Apostel, sondern nur noch den Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen habe. — Bei Vergleichung dieser Erzählungen wird vorerst nicht geläugnet werden können, daß die der Apostelgeschichte, neben dem Stillschweigen von der arabischen Reise[1]), nicht an den Zeitraum von drei Jahren denken läßt,

1) Jene Reise hat man sehr ungeschickt bald vor V. 19., bald vor V. 20. oder 23. hineindenken wollen (s. bei Kuinöl, Comm. in Act. p. 345.); eher könnte sie nach Kuinöl zwischen V. 25. u. 26. zu gehören scheinen, wo sie dann Lukas übergangen hätte,

der zwischen der Bekehrung des Paulus und seiner Rückkehr nach Jerusalem verflossen wäre. Denn für's Erste kommt der Ausdruck: *ἡμέραι ἱκαναὶ*, durch welchen die Dauer seines Aufenthalts in Damaskus vor der Reise nach Jerusalem bezeichnet ist, an der einzigen Stelle des neuen Testaments, wo seine Bedeutung mit Bestimmtheit aus dem Zusammenhange erhellt, A. G. 27, 7., von einem Zeitraum höchstens einiger Wochen vor, während 18, 18. an eine längere Zeit zu denken, zwar möglich, aber auch nur möglich wäre. Allerdings ist der Ausdruck für sich unbestimmt, und erhält seine engere oder weitere Begränzung durch den Zusammenhang [1]: aber eben in dieser Hinsicht kommt in Betracht, daß nach der Erzählung des Lukas die mit Paulus vorgegangene Umwandlung in Jerusalem etwas so Neues und Befremdendes ist, wie sie nach einer Zwischenzeit von drei Jahren nicht mehr sein konnte [2]. Wie er sich nämlich an die Christen anschließen will, weichen diese ängstlich vor ihm zurück, in-

---

entweder, weil ihm diese Nebenreise unbekannt blieb, oder weil sie ihm nicht wichtig genug schien, um sie anzuführen. (Wurm, über die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus, Tübinger Zeitschrift, 1833, 1, S. 36.). Indessen so unwichtig war sie wenigstens dem Apostel selber nicht, welcher vielmehr, wie aus Gal. 1, 17. erhellt, von einer gewissen Seite her Gewicht auf dieselbe legte, da sie mit in's Licht stellen half, wie wenig er nöthig fand, zum Behuf einer Belehrung oder Auctorisation zu den übrigen Aposteln nach Jerusalem zu eilen (Vgl. Baur, die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, Tüb. Zeitschrift, 1831, 4, S. 111.). Dem Lukas aber, wenn er sie auch nicht von dieser Seite nahm, war doch gewiß die erste Reise des Apostels nach seiner Bekehrung an sich schon wichtig genug, um sie nicht zu übergehen. War sie ihm aber unbekannt: so ist es bereits nichts mit der so genauen und speciellen Kenntniß von allen Lebensumständen des Paulus, welche man dem Lukas so gerne zum Voraus zuschreibt.

1) Wurm, a. a. O. S. 35.

2) Köhler, Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften im N. T. und der Apok. S. 3.

dem sie nicht glauben, daß er ein Christ geworden sei, und Barnabas muß den Aposteln das Ereigniß auf dem Wege nach Damaskus erst erzählen. Wenn man hiegegen im Interesse der Vereinigung beider Berichte bemerkt, nicht als etwas noch völlig Unbekanntes habe Barnabas die Bekehrungsgeschichte des Paulus erzählt, sondern nur die näheren Umstände habe er angegeben, weil man den Übertritt des Paulus nicht für aufrichtig hielt[1]): so ist dieß ebensosehr gegen die Darstellung des Lukas, als gegen alle Wahrscheinlichkeit. Denn wenn es V. 26. heißt, die Christen haben den Paulus gefürchtet, *μὴ πιςεύοντες, ὅτι ἐςὶ μαθητής*: so ist dieß ein Mißtrauen nicht gegen eine ihnen schon vorher gewordene Kunde von seiner angeblich himmlischen Berufung, sondern gegen den Versuch des Paulus, *κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς*, und ebenso lautet V. 27. nicht so, wie wenn Barnabas zur Bestätigung der bereits verbreiteten allgemeinen Kunde von jener Erscheinung nun blos das Nähere nachgetragen, sondern, wie wenn er die erste Nachricht davon an die Apostel gebracht hätte. Diese konnte aber nach einem Zeitraume von drei Jahren ebensowenig mehr zu Jerusalem fehlen, als die Bekehrung des Paulus zum Christenthum für eine blose Hinterlist gehalten werden. Von Damaskus, einer Stadt, 6—8 Tagreisen von Jerusalem, mit einer sehr zahlreichen jüdischen, und bereits auch christlichen, Bevölkerung, die mit Jerusalem in einer Art von kirchlicher Verbindung stand (A. G. 9, 1. 2.), mußte binnen dreier Jahre, wenn auch nur durch Festbesucher, nothwendig ausführliche Nachricht dahin gelangen über das Ausserordentliche, was mit Paulus bei und in jener Stadt vorgegangen war; zumal wenn man bedenkt, was das unerwartete Aussenbleiben eines in jenem Zeitpunkte so bedeutenden Mannes in Jerusalem für Aufsehen und Nachfrage nach dem Grunde davon erregen mußte. Waren aber Christen mit der Erzählung namentlich auch davon nach Jerusalem gekommen, wie Paulus bereits in Damaskus für Christum gezeugt, und sich dadurch eine gefährliche Nach-

1) **Wurm** a. a. O.

stellung zugezogen habe, und mußte man aus der so auffallend langen Abwesenheit des Mannes jedenfalls auf etwas ganz Besonderes schließen: so läßt sich gar nicht denken, wie bei seiner endlichen Rückkehr nach Jerusalem noch ein Mißtrauen von Seiten der Christen gegen ihn stattfinden, und eine Vermittlung des Barnabas nöthig sein konnte. Dazu kommt aber noch ein weiterer Punkt. Wenn der Verfasser der Apostelgeschichte 9, 27. sagt: *Βαρνάβας δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγε πρὸς τὺς ἀποςόλυς*: so kann man, besonders da nach 8, 1. 11, 1. 12, 2. damals die Apostel noch in Jerusalem beisammen waren, nur an nahezu sämmtliche Apostel denken. Gal. 1, 19. dagegen versichert Paulus ausdrücklich, bei seiner ersten Reise nach Jerusalem ausser Petrus keinen andern von den Aposteln gesehen zu haben, *εἰ μὴ Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τῦ Κυρίυ*, also, je nachdem man das *εἰ μὴ* nimmt, und den Jakobus, Bruder des Herrn, zu den Aposteln rechnet oder nicht, nur Einen, oder höchstens zwei Apostel. Auch dieß spricht dafür, daß der Verfasser der Apostelgeschichte von der ersten Reise des Paulus nach Jerusalem eine etwas andere Vorstellung hatte, als der Apostel selbst.

Ist nun, wie zuletzt nachgewiesen worden, die Erzählung des Lukas von demjenigen, was sich zunächst an die Bekehrungsgeschichte des Paulus anreiht, mit dessen eigenen Erklärungen im Widerspruch, und kann er also hierüber in keinem Falle durch den Apostel selbst berichtet gewesen sein: so darf aus der Ungleichheit und Unsicherheit, mit welcher jene Bekehrungsgeschichte erzählt ist, gewiß auch in Bezug auf sie geschlossen werden, daß der Referent den ausführlichen Bericht, welchen er von derselben gibt, nicht aus einer ebenso ausführlichen Erzählung des Paulus selbst geschöpft habe. Hatte dieser, während Lukas in seiner Gesellschaft war, keine ausführlichere Erzählung über jenen Wendepunkt in seinem Leben vorgetragen, was um so denkbarer ist, wenn er eben nicht viel weiter darüber zu sagen hatte, als was er Gal. 1, 15 f. 1 Kor. 9, 1. 15, 8. angibt, und schrieb Lukas seine Apostelgeschichte erst nach dem Tode des Apostels, was nicht allein durch Irenäus vom Evangelium, und damit auch

von der Apostelgeschichte bezeugt [1]), sondern auch nach dem innern Charakter des Werkes wahrscheinlich ist [2]): so kann er sich um so leichter in jenem Punkte an umlaufende Sagen gehalten haben, je mehr nach dem Urtheil bewährter Forscher sein „Mangel an historischer Kritik" namentlich auch in der Apostelgeschichte „in die Augen springt" [3]). Auf keine Weise also ist die dreifache Relation der Bekehrung Pauli in der Apostelgeschichte als Beweis davon gegen uns zu gebrauchen, daß aus Widersprüchen verschiedener Berichte nicht auf einen unhistorischen Charakter derselben geschlossen werden dürfe; da dieser eben in jenen Erzählungen am Tage liegt, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach die Sage zur Quelle hat.

Herr Dr. Steudel meint nun freilich, um aus den verschiedenen Darstellungen das Geschehene, Positive, herauszubilden, dazu „werde ein ernsterer Sinn und ein tieferes Eingehen erfordert", als dazu, nach Abzug jener Abweichungen ein möglichst Negatives zu gewinnen, aus welchem dann die Willkür der Sage Beliebiges durch Zusätze gebildet habe (S. 68.); d. h. er wirft dem kritischen Standpunkte, gegenüber von dem harmonistischen, Oberflächlichkeit, Mangel an Ernst, vor [4]). Es ist bemerkenswerth, daß, wie ich in der Einleitung zum L. J. nach-

1) Adv. haer. 3, 1.

2) de Wette, Einleitung in das neue Testament §. 116; Credner, Einleit. in das n. T. 1, S. 284.

3) Credner, a. a. O. S. 269; vgl. de Wette, a. a. O. §. 114.

4) Dieselbe Beschuldigung hatte Herr Dr. Steudel schon gegen de Wette's Kritik der alttestamentlichen Geschichte vorgebracht. Bengel's Archiv, 1, 1, S. 112: „Was den mythischen Standpunkt betrifft, so ist klar, daß er den historischen Untersuchungsgeist lähmt, und aus dem, was seiner Natur nach ernste Forschung anspricht, ein leichtes Spiel macht." Würde der Gegner wohl wagen, dieß dem kritischen Standpunkt in Bezug auf das A. T. auch heute noch in's Gesicht zu sagen, da eben dieser Standpunkt Forschungen über den Entwicklungsgang des israelitischen Volkes hervorgebracht hat, deren geschichtlichem Ernste gegenüber vielmehr jene apologetischen und harmonistischen Bemühungen als elende Spielereien erscheinen müssen?

gewiesen, die Kritik denselben Vorwurf auch von Seiten des Rationalismus zu hören bekommt. Sofern sich der kritische Standpunkt die Aufgabe nicht macht, das Unvereinbare verschiedener Berichte zu vereinigen, das auf einer ganz andern Stufe des Bewußtseins Producirte entweder durch Umdeutung der alten Urkunde, oder durch Abwehrung der Resultate des fortgeschrittenen Denkens, der jetzigen Bildung anzupassen: so macht er sich allerdings eine Mühe weniger, als der supranaturalistische und der rationalistische Standpunkt: aber eine unnöthige und undankbare, durch deren Ersparung er zu besseren und dringenderen Untersuchungen Zeit gewinnt. Daß aber hiebei der Kritiker dem auf älterem Standpunkte Stehenden als Nachlässiger erscheint, ist ebensowenig zu verwundern, als daß vor einigen Jahrzehnden diejenigen, welche die künstliche Haarfrisur bei sich abschaff效ten, dieselbe Beschuldigung von denjenigen erfuhren, welche jene Frisur noch zur wesentlichen Zierde des Mannes rechneten. Da mag denn das Unterlassen des ewig fruchtlosen Grübelns, wie doch wohl die Angabe des Lukas über die Schatzung des Quirinus mit der Geschichte zu reimen sei, als Scheue vor tieferem Eindringen, und daß man sich des trübsinnigen Wahnes entschlägt, jedes Wort eines Evangelisten als unfehlbar rechtfertigen zu müssen, als Mangel an ernstem Sinn erscheinen. Ist aber der wahrhaft ernste Sinn nur derjenige, welcher nach Wahrheit strebt, und kann es ein tieferes Eindringen in einen Schriftsteller nicht geben, als wenn man dessen Sinn und Meinung zu erforschen sucht: so wird in beiden Hinsichten der Kritiker sich mit dem Supranaturalisten wohl noch messen können. Denn dieser läßt in vielen Fällen den Schriftstellern ihre eigene Meinung nicht, sondern als Harmonist drängt er dem einen die des andern, als Apologet aber nicht selten ihnen zusammen seine eigene auf; ein Verfahren, das doch gewiß nicht Streben nach Wahrheit, sondern nur nach Feststellung einer vorgefaßten Meinung genannt werden kann. Wiefern diese Beschuldigungen insbesondere den Gegner treffen, dieß nachzuweisen, bleibt dem zweiten Theile gegenwärtiger Abhandlung vorbehalten.

Mit seiner so eben charakterisirten positiveren Aufgabe glaubt der Gegner weder der minder Gebildete zu sein, noch auch durch Festhaltung der Geschichte die Idee zu verlieren (S. 68.). — Gewiß ist er vielmehr der Gebildetere, sofern man unter Bildung die Fertigkeit versteht, sich drehen und wenden, Winkelzüge machen, weiß in schwarz und schwarz in weiß verwandeln zu können. Welch feine Bildung zeigt der Supranaturalist, wenn er, um die beiden Genealogien Christi nicht in Widerspruch mit einander gerathen zu lassen, mit Einem Handgriffe die des Lukas, unerachtet auch er sagt: *ὁ Ἰησοῦς, — — ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλὶ* (3, 23.), in einen Stammbaum der Maria verwandelt[1])? Ist eine solche Wendung nicht des gebildetsten Advocaten, um nicht mehr zu sagen, vollkommen würdig? Wie gebildet ist es ferner von Herrn Dr. Steudel, wie sehr zeigt er sich dadurch als einen Mann der feinen Welt, daß er den Esel des Bileam — — — doch dieß gehört einer späteren Untersuchung an, welcher ich nicht vorgreifen will. Solcher Gewandtheit des Supranaturalisten gegenüber muß freilich der Kritiker als durchaus ungebildet erscheinen, wenn er, allen Regeln der guten Gesellschaft zuwider, wo er, auch von biblischen Schriftstellern, eine unrichtige Angabe zu vernehmen glaubt, geradezu mit seinem: nein! herausplatzt, während der Supranaturalist von der Farbe des Gegners, ganz nach den Vorschriften des feinen Tons, in solchem Falle die Aussage des Schriftstellers mit einer tiefen Verbeugung bejaht, dann aber reassumirend etwas ganz Anderes daraus macht. — Daß ich über die Idee mit ihm streite, wie weit sie bei Festhaltung der Geschichte verloren gehe oder nicht, wird der Gegner selbst nicht von mir erwarten.

Es möchte in der That schwer nachzuweisen sein, meint der Herr Verf., daß diejenigen, welche die Evangelien als rein geschichtliche Quelle, und Jesum als in allen Zügen historische Person, festhielten, „darum minder werthvollen, heilsamen, an das Bewußtsein der Menschheit abzugebenden geistigen Schatz

---

1) So auch Herr Dr. Steudel, in seiner Glaubenslehre, S. 317.

enthoben", als diejenigen, welche die Evangelien kritisch behandelten (S. 68 f.). Allein der geistige Schatz, der aus der Bearbeitung der biblischen Schriften enthoben worden ist, lag doch wohl in deren Inhalt, und nur gar nicht in der Behandlung der supranaturalistischen Harmonisten und Apologeten. Die Bemühungen der ersteren, wenn der eine Evangelist sagt: das Mädchen war gestorben, der andere: sie war am Sterben, der eine: die Sonne war schon aufgegangen, der andre: es war noch finster, den Ausdruck des einen nach dem des andern zu drehen; die Rechtfertigungen der letzteren, daß dieses oder jenes Wunder Gottes nicht unwürdig gewesen, daß es vielleicht auch nicht so ganz gegen die sonstigen Naturgesetze dabei zugegangen: dergleichen Bemühungen haben den Schatz der heiligen Schrift nicht enthoben, sondern nur dazu gedient, denselben zu verdecken und für das Bewußtsein aller mit der Zeit Fortgeschrittenen ungenießbar zu machen; worüber Lessing nachzusehen ist. Man sehe auch nur die in neuerer Zeit von diesem Standpunkt aus bearbeiteten exegetischen und dogmatischen Werke an, ob sie Schatzkammern gleichen, in welchen uns Gold und Edelsteine in ruhiger Pracht und sinniger Aufstellung entgegenglänzen: und nicht vielmehr Folterkammern, in welchen bald der Schriftsteller, bald der Leser sich seine geraden Glieder nach dem Gutdünken des Auslegers verrenken lassen muß. Daß die kritische Behandlung der heil. Schrift diesem Zwang ein Ende macht, daß sie gleicherweise dem biblischen Schriftsteller die Freiheit wiedergibt, sich nach seinem Sinne auszudrücken, wie dem Leser, die Welt und ihre Beziehungen im Geiste seiner Zeit anzuschauen; daß sie den häßlichen Schutt wegräumt, mit welchem menschliche Befangenheit den gediegenen Gehalt der biblischen Bücher überdeckt hat, — das ist, wenn auch wegen seiner unmittelbaren Richtung gegen den Supranaturalismus und Rationalismus ein zunächst negatives und unerfreuliches Geschäft, doch mittelbar die Wiederherstellung jenes Schatzes in seiner ursprünglichen Reinheit und Gestalt.

Doch jenen Gegensatz von supranaturalistischen und von kritischen Theologen hat Herr **Dr.** Steudel nicht so einfach aus-

gedrückt, sondern namentlich die letzteren näher bezeichnet „als diejenigen, welche von jeher darauf ausgegangen seien, vielmehr das, was leibte und lebte in Christus, auf das möglichst karge Ergebniß zu beschränken, und dafür den menschlichen Geist überhaupt, und ebendamit sich selbst, als die Träger jeder aus ihm entwickelbaren, nur hinlänglich geläuterten Fülle, mit Allem auszustatteten, was der Menschheit frommen möge“ (S. 68 f.). Woher weiß denn aber der Herr Doctor, daß die Forscher dieser Richtung darauf, als auf ihren Zweck hinarbeiten, das Bild Christi möglichst zu beschränken und zu verfärben? Er beweise uns, daß es nicht vielmehr unser Anliegen ist, von diesem Bilde nur alle falschen, später aufgetragenen, Farben abzuwischen; was wir um so emsiger betreiben, je kindischer wir so Viele an eben diesen grelleren Farben hängen, und darüber den einfachen, ächten Grundriß vergessen sehen. Können wir diesen Grundriß vor der Hand nur sehr mangelhaft angeben, und fehlen uns, um eine vollständige Figur darzustellen, noch mehrere wesentliche Züge: wer darf uns deßhalb zumuthen, ohne Weiteres dasjenige gelten zu lassen, was wir für später Aufgetragenes erkennen? Wie kann der Gegner namentlich die Beschuldigung beweisen, daß wir bei unsern kritischen Bemühungen den Zweck haben, nicht nur den menschlichen Geist überhaupt, sondern auch uns selbst, als die Träger alles Heils für die Menschheit darzustellen? Das war freilich von jeher ein Hauptkunstgriff der vermeintlich Rechtglaubigen gegen die frei Forschenden, daß sie die letzteren in die Anklage auf Selbstüberschätzung und sträflichen Hochmuth zu verwickeln suchten. Aber es ist längst ein offenkundiges Geheimniß, daß es ebensowohl einen Hochmuth des Buchstabens als des Geistes, der Knechtschaft als der Freiheit, gibt. Wenn es dem Kritiker das Selbstgefühl erhöht, von dem Joche der Auctorität sich losgebunden zu wissen: so kann der Supranaturalist sich etwas darauf einbilden, daß er „im Dienste des allein entschieden irrthumslosen göttlichen Geistes stehe“ [1]); er kann sich zur „Ret-

1) Steudel, Glaubenslehre, Vorr. S. X.

tung der Wahrheit, welche aus Gott stammt", berufen glauben[1]); kann sich und seine theilweise dissentirenden Parteigenossen mit den streitenden Aposteln, Paulus und Petrus, vergleichen[2]); den Bestand der Gesundheit während der Abfassung einer Schrift als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens an derselben auslegen[3]); sich an allen Orten und Enden mit seiner Treue, Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe brüsten, gegen Andersdenkende aber alsbald mit dem Vorwurfe des Mangels daran bei der Hand sein. Ich meine das, was ich von Herrn Dr. Steudel's Selbstschätzung angeführt, an und für sich nicht als Vorwurf; ich gönne vielmehr Jedem, der in irgend einer Sache etwas zu leisten sich bewußt ist, das entsprechende Maß von Selbstgefühl; nur möge Keiner, was blos eine eigenthümliche Form und Färbung des Selbstgefühls ist, für Demuth, und dieser gegenüber alle andern Formen desselben für Hochmuth ausgeben.

Um die Abweichungen der verschiedenen Evangelisten in Auswahl und Darstellung der Thatsachen aus dem Leben Jesu auf die richtige Weise zu erklären, ist dem Herrn Verf. zufolge das wichtigste Moment die Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit derjenigen, für welche jeder einzelne schrieb, und den Zweck, welchen er sich dabei vorsetzte. Zwei Schriftsteller, deren jeder einen Charakter von anderer Seite in's Licht setzen will, werden „theils eine ganz verschiedene Auswahl des geschichtlich vorliegenden Stoffes treffen, theils dasselbige Thatsächliche in verschiedener Beziehung beleuchten" (S. 69 f.). In solcher Allgemeinheit ist dieser Satz ohne Bedenken zuzugeben. Daraus soll nun weiter unmittelbar folgen, daß der richtige Weg für die Schätzung der Differenzen zwischen den verschiedenen Evangelien gar nicht der sein könne, „wenn, ohne vorangegangene sorgfältige Ermittelung der besondern Aufgabe, welche jedes einzelne Evangelium sich gestellt hat, somit ohne Erwägung dessen, worauf gerade sein besonderer Zweck jedes einzelne hinwies, nur damit angefangen

1) Ders. ebendas. S. XXIV.
2) Ders. in der Tübinger Zeitschrift, 1831, 1, S. XXXVI.
3) Ders. in der Glaubensl. S. XXIV.

wird, die Verschiedenheiten ohne Weiteres als Belege für die Ungeschichtlichkeit aufzuführen und zu behandeln" (S. 70.). — Daß ohne vorangegangene Untersuchung der Frage, ob nicht vielleicht eine Abweichung, welche zwischen den Berichten zweier Evangelisten sich findet, in dem verschiedenen Zweck und Standpunkt ihrer Schriften ihren Grund habe, das Urtheil, daß abweichende und dadurch historisch verdächtige Vorstellungen von der Sache zum Grunde liegen, ein voreiliges wäre, ist vollkommen richtig; kann aber die in Rede stehende kritische Arbeit, wie jeder Leser derselben weiß, nicht treffen. Denn bei allen irgend bedeutenden Differenzen dieser Art habe ich jedesmal, selbst ohne Wiederholungen zu ersparen, auf die bemerkenswerthesten Versuche, dieselben aus dem verschiedenen Zwecke dieser Schriften heraus zu lösen, Rücksicht genommen, und erst sofern ich diese nicht genügend fand, einen Schluß auf die historische Unzuverlässigkeit der Erzählungen mir erlaubt; in dieser Hinsicht enthält also die Beschuldigung des Gegners gegen mich, aus den Abweichungen und Widersprüchen in den einzelnen Angaben **unmittelbar** auf die historische Unhaltbarkeit der Erzählungen geschlossen zu haben (S. 70.), eine baare Unwahrheit.

Freilich ist die „vorangegangene" sorgfältige Ermittlung der besondern Aufgabe, welche jedes einzelne Evangelium sich gestellt hat, von ihm, dem Freunde des Vorläufigen, ohne Zweifel so verstanden, daß ich der Kritik des Einzelnen allgemeine, wenn auch allerdings aus vorhergegangener Durcharbeitung des Einzelnen abstrahirte, Bemerkungen über den besondern Zweck der einzelnen Evangelien hätte voranschicken sollen. Das aber habe ich absichtlich nicht gethan, und würde es selbst dann nicht thun, wenn ich mein Werk noch einmal von vorne zu machen hätte. In solchem vorläufigen Geschwätze nämlich, wo man das Einzelne nicht unmittelbar und ausführlich sich vergegenwärtigt, hat die Willkür des Redenden freies Spiel, und behält daher der Apologet immer Recht; wie ein fernes, von blauem Duft umflossenes Gebirge mit allen seinen Felsen, Klüften und Abgründen doch dem Auge des Betrachters glatt erscheint: so werden

in solchen Prolegomenen, wo man noch außerhalb der Sache selbst sich befindet, alle Differenzen als unbedeutend, alle Widersprüche als lösbar vorgespiegelt, und das Gemüth, dem dergleichen süße Brühe einmal gemundet hat, hilft und betrügt sich dann wohl auch durch das Einzelne mit diesen Ausflüchten hindurch [1]). Eben deßwegen habe ich mich dieses allgemeinen, auch bei Anführung noch so vieler einzelnen Stellen zu nichts führenden Geredes enthalten, und lieber mit der Gefahr, mich zu wiederholen, jedesmal an Ort und Stelle die vornehmsten Erklärungsgründe der verschiedenen Differenzen untersucht; Untersuchungen, welche der Gegner, weil er sie nicht an dem hergebrachten Orte, in der Einleitung, fand, übersehen zu haben scheint.

Ebenso unwahr ist die Beschuldigung, es werde in der von mir angestellten Kritik das Einzelne aus der Lebensgeschichte Jesu als Einzelnes zum Gegenstande der Reflexion gemacht (S. 71.). Ich habe mehr zusammengefaßt und verglichen, als den Herren von der Farbe des Gegners lieb sein kann, welche selbst so gerne bei der Erzählung des einen Evangelisten thun, als hätten sie die des andern, oder bei der späteren, als hätten sie die frühere vergessen, um den Widerspruch beider nicht bemerken zu müssen. Hätte ich die einzelnen Bestandtheile der Lebensgeschichte Jesu nur als einzelne betrachtet, und nicht zusammengefaßt und verglichen: wie könnte ich den Widerspruch zwischen

1) Auf ähnliche Weise hatte Hr. Dr. Steudel schon gegen de Wette bemerkt: „Die Wahrheit müßte unläugbar sehr viel gewinnen, wenn der Kritiker in der Geschichte nicht damit anfienge, Unwahrscheinlichkeiten in den kleineren Parthien der ältesten Erzählungen aufzusuchen, wo der Billige gerade wegen ihres Alterthums im Voraus annehmen muß, daß er auf manche schwer zu lösende Schwierigkeiten stoßen werde; sondern wenn die Aufmerksamkeit vielmehr auf die einfachsten Hauptzüge des Gemäldes jener Zeit gerichtet würde. Dieser freiere, uneingenommenere [d. h. sich vorher durch anderweitige, fromme u. dgl. Rücksichten einnehmende] Blick würde vielleicht die Geschicklichkeit leihen, auch im Einzelnen Manches, das zuvor ungereimt schien, gar wohl reimen zu können." Bengel's Archiv, 1, 1, S. 92 f.

der Kindheitsgeschichte bei Matthäus und bei Lukas, oder den zwischen der Geburtsgeschichte und der Taufgeschichte, wie so manches Andere dieser Art, bemerklich gemacht haben?

Wenn der Gegner die Reflexion, die ich in meiner Kritik anwende, beschuldigt, „von keinem festen, als haltbar ermittelten Standpunkte auszugehen" (S. 71.): so war, wenn das Feste noch etwas Anderes als das Haltbare, also das Bestimmte, bezeichnen soll, gewiß für den Verständigen der Standpunkt, von welchem die ganze Untersuchung ausging, schon in der ersten Ausgabe bestimmt genug angezeigt, und was hieran dort etwa noch fehlte, das ist in der zweiten Ausgabe nachgeholt worden. Als haltbar freilich getraue ich mir meinen Standpunkt wenigstens dem Herrn Dr. Steudel nicht einzureden, so wenig als er mich von der „Haltbarkeit" des seinigen überzeugen wird; in diesem Stücke bekenne ich mich zu dem Grundsatze, welchen der Herr Doctor einmal de Wette'n so übel nahm, daß zwischen solchen, die von verschiedenen Principien ausgehen, jede Verständigung unmöglich ist. Für Andere dagegen muß sich die Haltbarkeit des von mir gewählten Standpunktes dadurch beweisen, daß sich von demselben aus eine Reihe von Schwierigkeiten der evangelischen Geschichte leichter, als auf allen andern Standpunkten, lösen läßt.

Zugleich wird der in meiner Kritik des Lebens Jesu thätigen Reflexion der Vorwurf gemacht, daß sie „nach dem Verschiedenartigsten greife, um das Positive, das ihr nicht zusage, aus dem Wege zu schaffen" (S. 71.). Nicht nach Verschiedenartigerem, erwiedere ich, als die Natur des Gegenstandes es mit sich bringt. Der eigenen Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen und ihrem verschiedenen Verhältniß zu den verschiedenen Gebieten des menschlichen Wissens nach kann die kritische Untersuchung derselben nicht immer von demselben Punkte ausgehen; sondern, während ich mich in Beurtheilung der Notiz des Lukas über den Census an die sonst bekannte Geschichte, namentlich nach Josephus, halten kann: bin ich zu Prüfung der Angaben über den Wohnort der Eltern Jesu auf die Vergleichung der evangelischen Be=

richte unter sich; bei Würdigung der Geschichte von dem im Munde des Fisches gefundenen Geldstück auf die innere Natur der Sache; bei der Erzählung von den Magiern, von der Verklärung u. a. auf alttestamentliche Vorgänge, zu welchen, wiewohl nur subsidiarisch, auch rabbinische Vorstellungen und Sagen andrer Völker hinzukommen mögen, angewiesen. Ist dieß Verschiedenartiges: so verlangt es die vielseitige Natur des Gegenstandes so, und hätten wir es dieser nicht gleichzuthun versucht, so würde uns der Gegner gewiß, und zwar dann mit mehr Recht, den Vorwurf gemacht haben, daß wir Alles über Einen Leisten schlagen.

Als etwas besonders Verkehrtes in meinem Verfahren wird in diesem Zusammenhang auch das bemerklich gemacht, ich suche meinen Standpunkt durch die Hinweisung darauf zu begründen, „daß nach andern, sich als ungenügend herausstellenden Versuchen, dem Rechte der in der Geschichte niedergelegten Offenbarung Gottes an die Menschheit auf unsere Anerkennung sich zu entziehen, auch dieser Versuch noch übrig bleibe". Dabei werde vorausgesetzt, der Glaubensstoff sei deßwegen ein haltloser, weil er von verschiedenen Seiten angegriffen worden sei, als wäre der Angriff schon ein theilweiser Sieg: während doch umgekehrt die glückliche Abwehr aller bisherigen Angriffe von dem alten Glauben ein Zeichen seiner Vorherbestimmung zum ewigen Bestande sei (S. 70 f.). Dieß scheint sich auf meine Einleitung zu beziehen, wo ich die allegorische und moralische, die deistische und rationalistische Auslegungsweise der heiligen Geschichte als eine Reihe von Versuchen betrachtet habe, diese Geschichte mit einer veränderten Zeitbildung in Einklang zu bringen, an welche Versuche ich sofort, nach Aufzeigung ihrer Unzulänglichkeit, die mythische Auffassung, als die genügendere, anreihte. Ein eigentlicher Beweis aber von der Richtigkeit dieser Auslegungsweise sollte dieß offenbar nicht sein, sondern ich wollte nur anschaulich machen, wie die ganze bisherige Geschichte der Auslegung von selbst auf einen Versuch, wie der meinige, hinleite. Ich führe überhaupt nicht so gerne, wie mein Gegner, dergleichen Beweise

in Bausch und Bogen, wo man sie in ihrer Unbestimmtheit ebensogut zugeben als bestreiten kann, und gar nicht weiß, was mit solchem weitschichtigen Wesen nur anfangen. Deßwegen habe ich die eigentlichen Beweise für meine Ansicht durchaus in die speciellen Untersuchungen verwebt. Hier aber verfahre ich nun keineswegs so, daß ich aus dem Mißlingen der bisherigen Versuche, der Anerkennung der biblischen Geschichte als Offenbarung sich zu entziehen, die Richtigkeit meines Versuches ableiten wollte: vielmehr daraus, daß sowohl die Versuche, eine gewisse Erzählung als wunderbare, als auch der, sie als natürliche Geschichte zu betrachten, mißlungen sind, und mißlingen müssen, pflege ich zu schließen, daß sie folglich überhaupt nicht als Geschichte genommen werden könne. Hat Herr **Dr. Steudel** hiegegen etwas einzuwenden, so möge er es sagen; wie sein Angriff lautet, so trifft er die durchgehende Methode meines Werkes gar nicht.

Was sofort über den unterscheidenden Zweck und Charakter der synoptischen und des johanneischen Evangeliums bemerkt wird: „die drei ersten Evangelien stellen Jesum dar als denjenigen, von welchem sich unglaubig wegzuwenden , Vernachlässigung der reichen, ihm als Messias gewordenen, göttlichen Beglaubigung wäre; das vierte Evangelium als denjenigen, gegen welchen, als den Träger und Spiegel jeder göttlichen Vollkommenheit, sich unglaubig zu verschließen, der empfindlichste Verlust an dem Höchsten, was dem Menschen werden mag, an dem ewigen Leben, wäre“ (S. 72.), — diese Unterscheidung lasse ich mir gerne gefallen: nur fragt es sich, ob aus derselben die Abweichungen der synoptischen und des johanneischen Evangeliums sich erklären, und damit die historische Geltung beider Berichte beweisen lasse? Mußten die drei ersten Evangelisten, um zum Glauben an Jesus als den Messias hinzuführen, alles dasjenige hervorheben, was als Beleg seiner messianischen Würde gebraucht werden konnte, also namentlich auch „die Beglaubigung, welche ihm seine Wunder gewährten“ (S. 75.): warum erzählen sie dann die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus nicht, welche jene Be-

glaubigung so auffallend, wie kein anderes Wunder, in sich trägt? Herr **Dr.** Steudel freilich läßt sich auf solche Specialitäten nicht ein, „weil dieß eine Weitläuftigkeit erfordern würde, wie sie ganz nicht im Zwecke seiner Abhandlung liegen konnte, welche nur vorläufig zu Beherzigendes geben will" (S. 71. 78.). Darauf wird etwas näher eingegangen, warum die Synoptiker Jesum vorzugsweise in Galiläa, Johannes in Jerusalem und Judäa thätig sein lassen. „Indem nämlich in Galiläa der unbefangenere, minder klügelnde Sinn zu erwarten war, an welchem Wort und That unmittelbar, falls der Wille nicht fehlte, den Eindruck beweisen mochte": so habe das Vorführen der Wirksamkeit Jesu gerade in diesen Strichen sich vorzüglich für eine Mittheilung eignen müssen, welche den Zweck hatte, zu Jesu als dem Messias durch Hinweisung auf seine höhere Beglaubigung hinzuführen (S. 76 f.). Sonderbar! sogleich nachher gesteht der Gegner selbst, daß der vierte Evangelist auch aus Judäa und Jerusalem dergleichen einfach Beglaubigendes zu erzählen wisse (S. 77.): warum hat nun das die drei ersten Evangelisten nicht aus ihrem Galiläa herausgelockt? Sobald jenes einfach Beglaubigende auch außerhalb Galiläa's zu finden war: so kann das Trachten nach solchem Stoffe nicht mehr als Grund angegeben werden, warum sie sich auf Galiläa beschränkten; vielmehr muß umgekehrt in ihrer, woraus immer zu erklärenden, Beschränkung auf Galiläa der Grund liegen, warum sie jene, sonst für ihren Zweck ganz brauchbaren, judäischen Erzählungen übergingen.

In Betreff der Synoptiker kommt Herr **Dr.** Steudel insbesondere auch auf die Kindheitsgeschichte zu reden, welche vor Allem des mythischen Gepräges angeschuldigt, und auch von solchen preisgegeben worden sei, welche den historischen Gehalt der übrigen evangelischen Geschichte sehr entschieden festhalten und vertheidigen. Der Herr Doctor ist natürlich nicht verlegen, auch diesen Theil der biblischen Geschichte in aller Kürze und Geschwindigkeit „vorläufig" zu retten. Gerade der überwiegend alttestamentliche Geist dieser Erzählungen, so kehrt er die Sache um, an welchem so oft Anstoß genommen worden sei, spreche

für deren Geschichtlichkeit. „Hätte die spätere Sage erst solche Ereignisse, wie sie um Christi Eintritt in das Leben herum liegen, erdichtet: so würde sie nicht in einen noch ganz andern Vorstellungskreis über den Christ uns hineinversetzt haben, als wie die der Annahme nach auch später erdichteten [übrigen evangelischen] Sagen denselben Christus auffassen“ (S. 73 f.). Der alttestamentliche Geist dieser Erzählungen, oder eigentlich nur der im ersten Kapitel des Lukas, besteht darin, daß von einem künftigen Sitzen des Messias auf dem Throne Davids, von einer durch denselben zu bewirkenden Rettung des jüdischen Volks aus der Hand seiner Feinde, gesprochen wird. Allein wenn noch unmittelbar vor der Himmelfahrt Jesu die Jünger ein *ἀποκαθιςάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ* von ihm erwarteten (A. G. 1, 6.), und er die hierüber an ihn gestellte Frage nur in Beziehung auf die Zeitbestimmung, die sie von ihm wissen wollten, zurückwies: so wird diese Ansicht nicht so plötzlich, wenigstens nicht vor der Zerstörung Jerusalems, aus allen Theilen und Mitgliedern der christlichen Gemeinde sich verloren haben; und nimmt man nun mit Schleiermacher an, daß jenes Kapitel ursprünglich einen Christen von judaisirender Richtung zum Urheber hatte: so löst sich die angebliche Nöthigung, die Erzählungen desselben historisch zu fassen, in einen Schein auf, der gegen die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche mit dieser Fassung verbunden sind, gar nicht mehr in Betracht kommen kann.

Durch das Bisherige will Herr Dr. Steudel auf „die starken Schutzwehren hingewiesen haben, welche nicht umgangen werden dürfen, sondern besiegt oder als zusammengestürzt nachgewiesen werden müssen, ehe ein auflösendes Werk, wie es von mir unternommen worden, auch nur seine Stelle finden könne“ (S. 78 f.). Diese starken Schutzwehren sind, wie theils schon aus dem Bisherigen erhellt, theils im zweiten Theile noch klarer werden wird, im Wesentlichen keine andern, als die der älteren und neueren Harmonistik und Apologetik [1]), und wenn ein Theologe

1) Um von der Beschaffenheit dieser Auskünfte gleich hier eine Vor-

diese als „starke" Bollwerke bezeichnet: so wünsche ich mir Glück, nicht in der Festung mich zu befinden, welche ein solcher com-

---

stellung zu geben, setze ich, selbst auf die Gefahr hin, dem zweiten Theile vorzugreifen, einige Proben von der Art und Weise hieher, wie Herr Dr. Steudel die historische Geltung einzelner Punkte der mosaischen Geschichte gegen de Wette zu retten versucht hat.

Daß der Name יִצְחָק in der Genesis dreimal (17, 17. 18, 12 f. 21, 6.) jedesmal wieder von einem andern Lachen abgeleitet wird, dieß hatte de Wette so erklärt, daß hier drei verschiedene Versuche, den Namen Isaak abzuleiten, von verschiedenen Urhebern zusammengestellt worden seien. Nach Herrn Dr. Steudel (Bengel's Archiv 1, 1, S. 103.) darf man nur צָחַק von verwundernder Freude nehmen: so können alle drei Berichte nicht nur wohl zusammen bestehen, sondern müssen sogar neben einander sehr wahrscheinlich gefunden werden. Das soll wohl so viel heißen, daß die verwundrungsvolle Freude, welche Abraham bei der ersten Verkündigung eines zu hoffenden Sohnes empfunden, sich gar wohl bei Sara, als ihr später dasselbe verkündigt wurde, habe erneuern können; allein wenn an der dritten Stelle Sara nach der Geburt des Sohnes sagt: jeder der es hört, יִצְחַק לִי: so kann צָחַק mit ל theils sprachlich nur ein spöttisches Verlachen bedeuten (s. Gesenius im Wörterbuch, v. Bohlen, Genesis, S. 225.), theils wird man durch den Zusammenhang des Folgenden (V. 7.) zu dieser Erklärung genöthigt. Aber auch das zweite Lachen, das der Sara, wie kann es aus verwundrungsvoller Freude entsprungen seyn, wenn Jehova darauf fragt: warum lacht denn Sara, da doch Jehova alles möglich ist? und Sara erschrocken läugnet, gelacht zu haben? Dieß ist nur dann zu verstehen, wenn ihr Lachen davon herkam, daß sie die Verkündigung bis zum Ungereimten unwahrscheinlich fand. Und einen andern Sinn hat auch in der ersten Stelle das Lachen des Abraham nicht, wenn er dabei denkt: „soll einem Hundertjährigen ein Kind geboren werden? und wird wohl Sara, neunzig Jahr alt, gebären? und hierauf sich zufrieden erklärt, wenn nur Ismael ihm erhalten werde. So ist in keiner der drei Stellen das Lachen als Zeichen verwundernder Freude, sondern in den bei-

mandirt. Doch Herr Dr. Steudel setzt den Fall, daß diese Verschanzungen alle sich als unhaltbar nachweisen ließen: „so

---

den ersten als Ausdruck des Unglaubens, in der dritten des Spottes, zu nehmen, und wenn es nun unglaublich ist, daß, nachdem der Unglaube Abrahams durch die feierlichste Versicherung Gottes niedergeschlagen war, auch Sara noch unglaubig gelacht haben soll, wenn überhaupt an der dreimaligen (oder, das מְצַחֵק 21, 9. dazu gerechnet — s. Vater, Comm. zum Pentateuch 1, S. 226. — viermaligen) Erwähnung des Lachens in Bezug auf die Geburt des Isaak das Gesuchte auffallend bleibt: so hat Herr Dr. Steudel für die Möglichkeit, die drei Erzählungen als geschichtlich festzuhalten, in der That nichts gethan.

Die Erzählungen 1. Mos. 12. 20 und 26, wie Abraham einmal in Aegypten, das andremal in Gerar, seine Frau für seine Schwester ausgibt, weßwegen sie das erstemal Pharao, das andremal der Philisterkönig Abimelech in sein Harem nimmt, bis dort wirklich einbrechende, hier im Traum gedrohte Plagen den Fürsten zur Herausgabe der Sara, zwar mit einem Vorwurf gegen Abraham, aber mit reichen Geschenken (im ersten Falle waren diese dem Abraham gegeben worden, während Sara im Harem des Pharao sich befand) bewegen; wie sofort Isaak, gleichfalls in Gerar, wohin er, wie Abraham in der ersten Erzählung nach Aegypten, einer Hungersnoth wegen gezogen war, die Rebekka gleicherweise für seine Schwester ausgibt, und sie dadurch einer ähnlichen Gefahr, wie Abraham die Sara, und zwar ebenfalls bei Abimelech, dem Philisterkönig, aussetzt, was sofort ähnliche Vorwürfe und zugleich Begünstigungen herbeiführt, — dieß hatte de Wette wiederum für eine dreifache Variation Einer und derselben Geschichte erklärt. Herr Dr. Steudel stellt (a. a. O. S. 105.) diesem Urtheile den kurzen Satz entgegen, Genes. 20, 13, wo Abraham erzählt, wie er bei'm Auszug aus seines Vaters Hause es sich von Sara ausgebeten habe, ihn für ihren Bruder auszugeben, belehre uns, wie es gekommen, daß mit Abrahams Gattin sich eine ähnliche Geschichte wiederholt zutragen konnte. Aber auch mit der Gattin Isaaks, von welchem es nirgends heißt, daß er etwas Aehnliches sich ausgebeten habe? (wie denn auch der Vorwand, daß die Gattin wirklich zugleich Schwester war, dem Isaak nicht wie dem Abraham, 12, 12, zu

käme dann erst noch darauf an, ob die Veste selbst (die heilige Schrift als Wort Gottes) sich nicht mehr halten, oder vielmehr

Gute kam) und zwar an demselben Orte und bei demselben Fürsten müßte es ihm begegnet sein, wie seinem Vater. Und wie will dann Herr Dr. Steudel die Patriarchen von dem Vorwurfe des höchsten Leichtsinns freisprechen (v. Bohlen a. a. O. S. 266.)?

Ebenso hatte de Wette über die zwei Erzählungen, welche den Ursprung des Namens Bersaba angeben, geurtheilt. 1. Mos. 21, 22 ff. soll Abraham bei einem Brunnen, den er gegraben, und über welchen Streit mit Abimelechs Knechten entstanden war, mit diesem einen Bund geschlossen haben. 26, 23 ff. wird der Bund mit Abimelech, der jenem Namen den Ursprung gegeben, in die Geschichte Isaaks verlegt, und zwar so, daß der Brunnen erst von dessen Knechten gegraben, auch der Bund nicht etwa erneuert, sondern, wie wenn noch nie einer stattgefunden hätte, geschlossen wird: woraus dann de Wette'n zu erhellen schien, daß wir hier zwei verschiedene etymologische Mythen über den Namen Bersaba haben. Auch hiegegen bemerkt Herr Dr. Steudel nur kurz: den Namen Bersaba konnten mehrere Brunnen erhalten, wegen welcher zwischen zwei Parteien eine eidliche Uebereinkunft war geschlossen worden (a. a. O.). Allein nicht zwischen zwei Parteien überhaupt, zwei verschiedenen Parteien, geht hier zweimal das Gleiche vor: sondern die eine der streitenden Parteien bleibt beidemale dieselbe, nämlich der Philisterkönig Abimelech, welchen man dann freilich als Vater und Sohn, oder den Namen als stehende Benennung der Philisterkönige (s. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A.), betrachten könnte, wenn nicht beidemale sein Feldherr Pichol ihm beigesellt wäre, wobei die Wiederholung derselben Auskunft schon schwieriger wird, ebendamit aber die Annahme der Identität beider Erzählungen den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht (v. Bohlen, a. a. O. S. 224.).

In der Anordnung des Passahfestes 2. Mos. 12 und 13 hatten Vater, de Wette, und auch Herbst (in dem oben S. 3. angeführten Programm) mehreres Widersprechende gefunden, namentlich, daß nach 12, 11. 15 ff. der Habitus von Eilenden bei'm Verzehren des Passahlamms und das Essen von ungesäuerten

als gar nicht vorhanden sich darstellen ließe". Denn das sei es eigentlich, um was es sich frage. Nichts Geringeres werde dem

---

Brotkuchen von Mose zuvor beabsichtigt und angeordnet, nach V. 33 ff. Beides nur zufällig durch das Drängen der Aegypter veranlaßt war; daß ferner nach Kap. 12. das Passahfest als ein schon vor dem Auszug aus Aegypten zum erstenmale gefeiertes, nach Kap. 13. als erst in Kanaan zu feierndes erscheint. Wie hilft sich hier Herr Dr. Steudel? Er nimmt an, daß Kap. 12. die spätere Stiftungsurkunde des Passah, welche auch die Erzählung von dessen Ursprung enthalte, eingerückt sei, und nun soll V. 12 f. (und ich will durch Aegypten gehen und die Erstgeburt schlagen) als Präteritum, V. 28. aber (und die Kinder Israel gingen und thaten, wie ihnen Jehova befohlen hatte) als Plusquamperfectum genommen werden (Bengel's Archiv, 1, 1, S. 107. 3, 2, S. 423.). Hiedurch wird nämlich erreicht, daß nun die Erzählung V. 33 ff., von der Ueberraschung der Israeliten durch die Aegypter, und der deßhalb unterbliebenen Säuerung der Brotkuchen, als das frühere Ereigniß, der göttliche Befehl dagegen, sich als Eilende zu gebärden, und ungesäuertes Brot zu essen, als spätere, erst nach dem Auszug zum Andenken an den Hergang bei demselben gegebene Anordnung, und somit die ganze Erzählung als widerspruchslos betrachtet werden kann. Allein dieß nur um den Preis, daß erstlich vier Präterita mit dem Vav convers. Praeteriti, welches die Vergangenheit nur als wiederholte, nicht, wie es hier sein müßte, als einmalige, bezeichnen kann (Ewald, kritische Grammatik der hebr. Sprache, S. 548.), sammt einem wirklichen Futurum, und zwar im Zusammenhange mit lauter Futuren vor und nachher (über V. 17. f. Vater z. d. St.), die auch Herr Dr. St. als Futura bestehen lassen muß, in der Bedeutung des Präteritums, und ausserdem ein Futurum mit Vav conversivum, das also ganz den Anschein der fortlaufenden Erzählung hat, auf beispiellose Weise (s. Ewald, a. a. O. S. 544. Anmerk.) als nachholendes Plusquamperfectum genommen werden muß; zweitens aber gab ja nach 12, 1. Jehova die folgenden Anordnungen in Aegypten, also vor dem Auszuge, wo dann nicht abzusehen ist, wie er die Erwürgung der Erstgeburt V. 12 f. als etwas bereits Vergangenes voraussetzen konnte.

2. Mos. 6. hatte de Wette auffallend gefunden, daß V. 2—

Christen angemuthet, als zu meinen, daß aller Segen des Christenthums, der in der Menschheit lebt, nicht auf den historischen Christus, der als Ideal der Menschheit wirklich da gewesen wäre, sondern auf ein sagenhaftes, aus der Menschheit selbst und deren zum Theil sehr ungeistigen Meinungen heraus geschaffenes Gebilde

13. der Auftrag Gottes an Mose, zu den Israeliten und zu Pharao zu gehen, und die Entschuldigung des Mose mit Mangel an Beredtsamkeit, auf eine Art erzählt sei, wie wenn nicht dieselbe Berufung und Entschuldigung bereits Kap. 3 und 4 dagewesen wäre. Hierauf, V. 14—27, komme ein genealogisches Stück, das hier, wo die Geschichte in dem wichtigsten Momente ihres Fortschritts begriffen sei, kein Erzähler, auch nicht der ungeübteste, sondern nur ein Sammler, habe einschalten können. Wenn endlich V. 28—30. Jehova abermals dem Mose jenen Auftrag ertheilt, und dieser sich durch denselben Vorwand entschuldigt: so urtheilte de Wette, daß hier alle Vereinigungsversuche vergeblich seien. Hiegegen bemerkte Herr Dr. Steudel zunächst blos: 2. Mos. 6. dürfe nur als abgesonderter genealogischer Aufsatz betrachtet werden: so werde sein Inhalt sich leicht erklären lassen (Bengel's Archiv, 1, 1, S. 106.). Hiemit ist so viel wie nichts gesagt. Denn wenn auch das ganze Kapitel genealogischen Inhalts wäre: so fragte sich ja eben, wie Mose, als Verfasser oder auch nur als Sammler des Pentateuchs, der Genealogie (der Rubeniten, der Simeoniten und hauptsächlich der Leviten) eine so störende Stellung geben konnte; allein die Hauptsache bleibt die doppelte, und, mit der früheren zusammengezählt, dreifache Sendung und Weigerung des Mose. Um diese zu erklären, bemerkt Herr Dr. St. gegen Herbst (Bengel's Archiv 3, 2. S. 423. 431.), die Verse 29 f. (28—30) scheinen nur Reassumtion von V. 10—13. zu sein. Diese selbst, müssen wir fortfahren, werden dann wohl Reassumtion von 3, 18 ff. sein sollen? Denn sonst wäre dasselbe Factum doch mindestens doppelt erzählt.

Man sieht, wenn die Bollwerke, welche Herr Dr. Steudel der kritischen Behandlung des neuen Testaments entgegenzusetzen gedenkt, nicht stärker als diese sind, mit welchen er das alte Testament vor derselben zu schützen suchte: so ist er ebensowenig jetzt zum Retter der evangelischen, als früher der mosaischen Geschichte berufen.

zurückzuführen sei (S. 79.). Wie verdrehend dergleichen Beschuldigungen sind, bin ich nach allem Bisherigen fast müde, noch einmal auseinanderzusetzen. Den Segen, welchen das Christenthum gebracht, leite ich ja nicht von den evangelischen Sagen ab, sondern als die Quelle jenes Segens betrachte ich theils die Persönlichkeit, theils das Schicksal Jesu, die durch ihn theils mitgetheilten, theils veranlaßten Ideen, unter welche letzteren ich auch den Glauben an seine Auferstehung rechne. An diesen Stücken hatten, wenn wir ihre Briefe, und selbst die Nachrichten über ihre ursprüngliche Verkündigung in der Apostelgeschichte, vergleichen, die Apostel nicht allein für sich genug, sondern durch sie wußten sie auch Andere für Christum zu gewinnen, in ihnen glaubten sie der Menschheit alle Segnungen des Christenthums zuzuwenden. So werden auch uns jene Segnungen unverkürzt bleiben, wenn wir jene Masse von Erzählungen, die auch die Apostel nirgends hervorheben, fallen lassen, und geben wir außerdem auch noch die Auferstehung Christi als ein äußeres Factum auf: so schreiben wir ja um so mehr auf Rechnung seines persönlichen Eindrucks, welcher solchen Glauben in seinen Schülern zu wirken im Stande war.

Daß nun aber von mir ein Unterschied geltend gemacht worden ist zwischen den Theologen und der Gemeinde, oder doch zwischen Gelehrten und Ungelehrten; daß ich behaupte, den ersteren könne eine Sache vorgetragen werden, zu welcher die letzteren noch nicht reif seien: das muß freilich einem Manne zum Anstoß gereichen, für welchen ein Unterschied des wissenschaftlichen und populären Standpunktes eigentlich gar nicht vorhanden ist; welcher sich auf dem theologischen Standpunkte nie längere Zeit halten kann, ohne dazwischen hinein immer wieder auf den erbaulichen hinabzusinken. Daß ich meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu nur Theologen zu Lesern gewünscht habe, wird man nicht tadeln wollen; daß ich auch andere Leser bekommen habe, dafür wird man mich nicht verantwortlich machen können, da ich es zu hindern suchte, so gut ich konnte, indem ich meiner Schrift die Form einer gelehrten Untersuchung gab. Ich hätte

lateinisch schreiben sollen, hat man gemeint. Allein wer wollte mir im Ernste zumuthen, den neuen Wein in alte Schläuche zu gießen? Schrieb ich aber deutsch: so hätte ich ja den Styl meines Gegners borgen müssen, um nicht Allen, die sich bewegen ließen, mein Buch zu lesen, bis auf einen gewissen Punkt verständlich zu werden. Herr **Dr.** Steudel beschuldigt mich, während ich laut der Welt verkündige, das Evangelium sei keine wirkliche Geschichte, wolle ich die Gemeinde dennoch bei der Bestimmung festhalten, dasselbe sich fortan als Geschichte verkündigen zu lassen, und erkläre jeden Versuch derselben, an jenem kritischen Wissen Antheil zu bekommen, für sträflichen Fürwitz. „Wer, ruft er deshalb aus, der Herz hat für Liebe zur Wahrheit und für Liebe zu den Brüdern, wird in eine solche Maxime einstimmen?" (S. 80.) Allein als Fürwitz habe ich nur das bezeichnet, wenn Ungelehrte, mithin solche, die zur Untersuchung der Sache in ihrer wissenschaftlichen Form nicht vorbereitet sind, sich mit meinem Buche zu thun machen, und damit sich in einen Kreis eindrängen möchten, welchem sie nicht angehören; was aber das Verhältniß der Geistlichen zu der Gemeinde betrifft, wie dieses unter der Voraussetzung, daß die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte unter den erstern Platz greifen werde, sich gestalten solle, darüber habe ich nirgends etwas ausgesagt. Nur wie es theils jetzt schon unläugbar sich gestaltet habe, theils in der nächsten Zeit sich etwa gestalten könnte, habe ich mit Wenigem angedeutet. Und da wird es gar nicht zu bestreiten sein, daß jene Ansicht, wenn sie unter Theologen, und auch unter gebildeten Gemeindegliedern, sich verbreitet, vorerst in der Form und dem nächsten Inhalte der kirchlichen Verkündigung nichts Wesentliches verändern wird; sondern der Geistliche, je nachdem er es mit seinem Gewissen zu vereinigen weiß, wird entweder an die hergebrachten Formen in der Art sich anbequemen, daß er das, was für ihn deren wahrer Sinn ist, in dieselben zu legen versucht, oder wird er dem Predigtamte sich zu entziehen denken; von den Gemeindegliedern aber werden diejenigen, welche noch im alten Glauben stehen, sofern sie nicht von Sectirern aufgehetzt sind, zufrieden

sein, von dem Geistlichen den alten Glauben ungeschmälert zu vernehmen; die von der Kritik Angesteckten aber werden die Rede des Geistlichen entweder, wie er selbst, nur noch figürlich nehmen, oder sich von dem öffentlichen Gottesdienste zurückziehen. Dieß wird der natürliche Gang sein, und was in dieser Ansicht Liebloses sein sollte, sehe ich nicht. Freilich kenne ich nicht, wie Herr Dr. Steudel, eine Liebe zu den Brüdern, welche verschieden wäre von der Liebe zur Wahrheit, sondern jene nur als Eins und Dasselbe mit dieser. Was wahr ist, das — so viel Vertrauen zur Wahrheit habe ich — wird auch den Brüdern am Ende förderlich sein: keineswegs aber schließe ich umgekehrt aus dem Schein eines für die Brüder zu befürchtenden Schadens auf die Unwahrheit einer Sache. Denn wie leicht kann ich mich in meiner Kurzsichtigkeit über jenen Punkt täuschen! Alles Neue, Epochemachende, kann auch als Schädliches erscheinen, sofern es in der nächsten Zeit Bewegungen und Erschütterungen herbeiführt, in welchen der Einzelne Schaden nehmen kann; und wollte man dieß zum Kennzeichen der Unwahrheit machen: so wäre nie etwas Neues von Belange wahr gewesen. Deßwegen ist das Wahre nur aus sich selbst zu beurtheilen, und alle Einmischungen fremder Gesichtspunkte, wie der Nützlichkeit, Erbaulichkeit u. s. w., trüben nur die reine Betrachtung der Sache selbst, und gehören nicht zur Untersuchung der Frage, ob etwas wahr, sondern nur zu der Überlegung der Art und Weise, wie die erkannte Wahrheit in die Welt einzuführen ist. Und da ist nun gewiß die vorsichtigste Art der Einführung die Mittheilung an das gelehrte Publicum, wie ich sie gewählt habe; läßt sich die Sache nicht in diesen Kreis bannen, und verbreitet sie sich gegen die Absicht des Mittheilenden weiter: so ist entweder auch der weitere Kreis dazu reif, die Sache ohne Schaden in sich zuzulassen; oder, ist er noch nicht reif dazu, so wird er sie, auch dann ohne Schaden, wieder ausstoßen.

Nach einem abermaligen Absprung in das erbauliche Gebiet und den Predigtton (S. 81.) fällt es dem Gegner doch ein, daß ich eben solches Reden aus glaubigen Voraussetzungen heraus

für unwissenschaftlich erklärt, und für die wissenschaftliche Untersuchung des Lebens Jesu Voraussetzungslosigkeit in Anspruch genommen habe. Was ich hierunter verstehe, daß ich kein Absehen von Allem und Jedem, wie von den Denkgesetzen, der Geschichte u. s. f., meine, sondern nur das Beiseitelassen der eigenthümlichen Voraussetzungen, welche bei Behandlung der biblischen Geschichte, wie sonst nirgends, gemacht zu werden pflegen, — dieß konnte theils schon aus der Bezeichnung dieser Voraussetzungslosigkeit als „innerer Befreiung des Gemüthes und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen", verstanden werden, theils habe ich es jetzt, in der zweiten Auflage (Einleitung S. 87.), ausdrücklich erklärt. Herr **Dr.** Steudel nun meint, zweierlei Voraussetzungen dürfe der Kritiker des Lebens Jesu nicht unberücksichtigt lassen. Die erste sei die geschichtliche: das Christenthum als das Werk Jesu, und die daraus sich ergebende Frage, welcher Mann derjenige gewesen sein müsse, der in solcher Weise auf die Menschheit zu wirken und in derselben fortzuwirken im Stande war (S. 82.)? Daß Jesus, um so wirken zu können, wie er gewirkt hat, in allen Beziehungen eben der gewesen sein müsse, als welchen die Evangelien ihn geben und die Kirche ihn nimmt, das hat Herr **Dr.** Steudel nicht bewiesen. Daß dasjenige nicht hinreiche, was wir von seinem Bilde stehen lassen, wäre gleichfalls noch zu beweisen; obwohl, gesetzt auch, es reichte nicht hin, daraus nicht folgen würde, daß das evangelische Bild von ihm in allen Stücken festgehalten werden müßte: sondern, wenn das letztere Merkmale des Unhistorischen an sich hat, das erstere aber an Unvollständigkeit leidet, so müßte auf rein kritischem Wege gesucht werden, dieses zu vervollständigen.

Die zweite Voraussetzung, welche der kritische Bearbeiter des Lebens Jesu nicht übersehen darf, ist nach Herrn **Dr.** Steudel die, daß „das Christenthum Leben ist, und Christus, wie gehört, so auch gelebt sein will" (S. 83. Vergl. auch die Vorrede S. **IV.**). „Wie mögen wir, fragt derselbe, an eine Kritik der vorliegenden Urkunden, welche Christum im Leben darstellen,

mit gerechtfertigtem Berufe gehen, wenn wir uns nicht als innerlich durch das Vertrautsein mit dem in uns aufgenommenen Leben Christi beurkunden? Da müßte es sich aber eben herausstellen, daß wir einem frommen Leben nicht fremde sind, und aus der Erprobung an uns selbst über das Verhältniß zu urtheilen im Stande sind, in welchem die Aussagen der Evangelien zu der am Innern sich bewährenden Kraft des göttlichen Lebens aus Christo stehen" (S. 84.). Immer ist es für die elendeste Waffe unmächtiger Angriffe gehalten worden, den moralischen oder religiösen Charakter des Gegners zu verdächtigen. Ich habe schon früher an einem andern Orte diese Verdächtigung mit gebührender Verachtung zurückgewiesen, und kann hier um so ruhiger darüber schweigen, je getroster ich mein Leben den Augen jedes Richters, dem nicht Prunken mit frommen Gesinnungen und Selbstbespiegelung in gottseligen Empfindungen für Christenthum gilt, aussetzen kann, und je mehr es schon bisher meine frommen Gegner verdrossen hat, mir von dieser Seite nicht beikommen zu können.

Zu guter Letzt kommt gar noch etwas gegen die Sprache und Darstellungsart meines Buchs, in welchem die Leichtigkeit und Gleichgültigkeit des Tons dem heiligen Gegenstande nicht angemessen und für das Gefühl Anderer verletzend sein soll (S. 85 ff.). Ja, ich hasse und verachte jenes andächtige, zerknirschte und angstvolle Reden in wissenschaftlichen Untersuchungen, welches auf jedem Schritte sich und dem Leser mit dem Verluste der Seligkeit droht, und ich weiß, warum ich es hasse und verachte. In wissenschaftlichen Dingen verhält der Geist sich frei: soll also auch freimüthig das Haupt erheben, nicht knechtisch es senken; für die Wissenschaft existirt unmittelbar kein Heiliges, sondern nur Wahres: dieses aber verlangt keine Weihrauchwolken der Andacht, sondern Klarheit des Denkens und Redens; noch kennt der Geist, wo er der Spur der Wahrheit zu folgen sich bewußt ist, eine Gefahr: sondern ist völlig ruhig über das Ziel, zu welchem sie ihn führen wird, überzeugt, es werde das beste sein. Alles jenes andächtige, beklemmte Wesen aber in Sachen

der Wissenschaft kann nur dazu dienen, das Denken scheu und befangen zu machen, es durch fremdartige Rücksichten zu bestechen, und statt zum Ziele der Wahrheit vorwärts, vielmehr im Kreise dahin zurückzuführen, wo das Vorurtheil längst stand, und auch fernerhin zu verbleiben wünscht.

Doch hiemit genug und übergenug des leidigen Geschäfts, mit Gegengründen und Beschuldigungen sich herumzuschlagen, welche theils gar nicht dem Felde der Wissenschaft angehören, theils so allgemein gehalten sind, daß man ihnen eine nähere Bestimmtheit und Richtung erst selbst geben muß, um sich von denselben nur getroffen zu finden [1]); ich schreite jetzt zu einem zweiten Gange mit meinem Gegner, von welchem ich mir mehr Frucht verspreche.

---

1) Denselben Eindruck der Steudel'schen Gegenschrift drückt der Verf. der Anzeige in Gersdorf's Repertorium, 1835, 6. Band, S. 494, noch stärker aus, wenn er fragt: „Sollte übrigens wohl Herr Steudel, als er diese Abhandlung schrieb, mehr, als die Vorrede des Strauß'schen Werks gelesen haben"? Es war nämlich zuvor bemerkt, daß in der Steudel'schen Schrift Manches gar nicht, Manches nur zum Theil, meine Ansicht treffe.

ZWEITER, OFFENSIVER THEIL.

Prüfung der Steudel'schen Schriftauslegung.

Der Übergang in diesen zweiten Theil läßt sich in verschieden Wendungen machen.

Ich könnte sagen, nachdem der Gegner mich in meinem Gebiete bekriegt, begnüge ich mich nicht damit, ihn aus demselben zurückgeschlagen zu haben, sondern trage nun, nach dem Vorgange nicht der schlechtesten Feldherren, den Krieg in seine eigenen Gränzen hinüber, um vollständige Genugthuung mir zu nehmen. Damit könnte ich die Anmerkung verbinden, daß ich ihm zeigen wolle, wie man meines Erachtens einen Gegner bekämpfen müsse, nämlich nicht in Bausch und Bogen, durch allgemeine Reflexionen, welche sich in meilenweiter Entfernung von der Sache selbst halten, sondern durch bestimmtes Eingehen auf die einzelnen Behauptungen desselben, und den Nachweis, wo diese irrig sind.

Die Sache hat aber auch noch eine mildere Seite. Wie überhaupt Herr **Dr.** Steudel das Unglück hat, über Nichtbeachtetwerden sich beklagen zu müssen[1]: so spricht er auch in der gegen mich gerichteten Schrift von „wissenschaftlich Gebildeten anderer Richtung, deren Wirken es gefalle, ganz zu übersehen, weil es ein erhaltendes sei; deren Antheil an der Verständigung über den Glaubensinhalt gerne ganz ignorirt werde, weil sie in stiller

1) Glaubenslehre, Vorrede, S. XV.

Treue und ohne Aufsehen wirken" (S. 24.). Ich müßte den bescheidenen Mann nicht kennen, um nicht zu wissen, daß er hierunter namentlich auch sich selbst versteht: und da fühle ich mich denn allerdings von dem hierin liegenden Vorwurfe einigermaßen getroffen. Nachdem ich in meinen Studienjahren einiges Wenige von Herrn Dr. Steudel gelesen hatte, faßte ich bald den ordentlichen Vorsatz, dieß für's Künftige durchaus zu unterlassen. Man muß die Steudel'schen Schriften kennen, um einen solchen Entschluß erklärlich zu finden. Ein Gestrüppe von Sätzen, nach der nothdürftigen grammatischen Möglichkeit, ohne Anschaulichkeit und Geschmack, durcheinandergeschränkt; der Fortschritt wie auf einer mit klebrichter Materie bedeckten Straße; mögen hiebei die Gedanken sein wie sie wollen, so kann sich doch Einer, namentlich in jüngeren Jahren, schon durch jene Aussenseite abgeschreckt finden. So würde auch ich jenem Vorsatze ohne Zweifel treu geblieben sein, wenn der Herr Dr. Steudel nicht für gut gefunden hätte, gegen mich zu schreiben. Das, zumal es das Erste war, was gegen mich erschien, mußte ich wohl lesen, und als ich darin den angeführten Vorwurf fand, schlug ich in mich, und fing an, auch seine übrigen Schriften zu studiren. Bis dahin war ich der Meinung gewesen, aus denselben nichts für das, was mir als das Wahre erschien, entnehmen zu können: ich sah aber bald, wie sehr ich mich hierin getäuscht hatte. Auch sie geben in ihrer Art einen merkwürdigen Beitrag, um uns auf der Bahn zum Ziele unbefangener Forschung vor Abwegen zu bewahren, und diesen Beitrag darzulegen, soll das Geschäft dieses zweiten Theiles meiner Herrn Steudel betreffenden Arbeit sein.

Noch passender jedoch scheint folgende Erwägung uns in die neue Untersuchung hinüberzuführen. Der Gegner hat meine Kritik auf Untergrabung der christlichen Religion, auf Verletzung der schuldigen Achtung gegen die heilige Schrift verklagt. Billig frage ich daher: wie hält denn er es mit dem christlichen Glauben? wie behandelt er namentlich die heilige Schrift, daß er sich auf diese Weise als Vorkämpfer des an=

gefochtenen Glaubens, als Retter der mißhandelten Schrift hinstellen darf?

Da scheint nun auf den ersten Anblick seine Qualification höchst glänzend auszufallen. Ein Urenkel des seligen Dr. Johann Albrecht Bengel [1]; ein Mann, dem, wie er selbst von sich sagt, „das in unsern Tagen seltene Glück zu Theil wurde, Achtung vor Gottes Wort mit der Muttermilch eingesogen, es jeden Tag in den Jahren seiner Kindheit und Jugend von einem frommen Vater erklären, und in seiner göttlichen Kraft und Bedeutung entwickeln gehört, aus dem Munde erleuchteter Lehrer in den Jahren seiner Bildung zur Theologie die Begründung seiner Göttlichkeit in ernster Wissenschaft vernommen, deren Erprobung an den Edelsten im Leben und Sterben durch innigsten vertrauten Umgang beobachtet, und mit der Forschung in der heil. Schrift beinahe seine ganze Zeit beschäftigt zu haben" [2], — aus einem solchen muß doch wohl der treueste Ausleger der heil. Schrift, der würdigste Verfechter ihres göttlichen Ansehens geworden sein.

Wirklich hat demnach Herr Dr. Steudel nicht blos einem Schleiermacher gegenüber sich zu dem Grundsatze bekannt: „nicht du selbst darfst deinen Christus dir schaffen, sondern du leihest dich her, ihn ganz als denjenigen, als welchen er historisch sich gibt, dir anzueignen" [3]: sondern auch einen Olshausen hatte er erinnern zu müssen geglaubt, daß, „um den Sinn des göttlichen Wortes zu treffen, der Forscher sich loszusagen habe von dem Willen, der das ihm Gefällige in der heil. Schrift finden möchte" [4]; ja selbst die evangelische Kirchenzeitung fand

1) Bengel's Archiv, 1, 1, S. 130.

2) In der Recension von Olshausen's Schrift: Ein Wort über tieferen Schriftsinn. Bengel's Archiv, 7, 2, S. 421.

3) Ueber das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus sich für die Bildung des Glaubens ergebende Verfahren. Sendschreiben an Schleiermacher. Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1830, 1, S. 7.

4) Ueber einen tieferen Schriftsinn u. s. w. Antwort auf Olshausen's Sendschreiben. Bengel's Archiv, 8, 3, S. 562 f.

er nicht überflüssig, daran zu mahnen, daß wir „nicht in irgend einer Beziehung unsern Christus uns schaffen sollen aus uns selbst, sondern rein und unbefangen uns entheben, was das Wort Gottes als Christi Bild und Leben uns vorhält"[1]). Im Unterschiede von allen andern Richtungen bekennt Herr **Dr. Steudel**, „von jeher in seinem gelehrten Forschen und in seinem praktischen Wirken keine andere oder höhere Rücksicht als heilbringend anerkannt zu haben, ausser der: rein die nachweisbar in der heil. Schrift niedergelegte Wahrheit in ihrem ächten Gehalte zu ermitteln"[2]).

Hienach will denn auch die Glaubenslehre des Herrn **Dr. Steudel** vor Allem „in treuem Sinne durchgängig nur auferbaut sein auf die nachweisbaren Ergebnisse der heil. Schrift"[3]); sie bestimmt ihre Aufgabe dahin, „die heil. Schrift als Quelle und Führerin mittelst einer keuschen, nüchternen Exegese zu benützen"[4]). Nun sind aber hiebei zwei Abwege möglich: es kann nämlich bei Ermittelung biblischer Ergebnisse durch menschliche Willkür entweder dazu, oder davongethan werden; daher die Erinnerung des Herrn **Dr. Steudel**: „so ernstlich wir uns zu hüten haben, der biblischen Wahrheit durch unsere Willkür Abbruch zu thun: so gewarnt sollte der Protestante sein, von seinem Menschlichen zum göttlichen Inhalte der heil. Schrift hinzuzufügen"[5]). Und fast noch mehr vor dem letzteren Abweg als vor dem ersteren scheint Herr **Dr. Steudel** sich hüten zu wollen, sofern er seine „Gewissenhaftigkeit durch ein eigentlich verzichtendes Verfahren darlegen zu sollen glaubt, welches, damit nicht mit dem biblischen Inhalte die menschliche Auffassungsweise sich vermischen möge, lieber eine nicht mit vollkommener Sicherheit als schriftgemäß zu ermittelnde Schattirung einer Lehre unbenützt läßt, als

1) Mein Verhältniß zu den Rationalisten und zur evang. Kirchenzeitung. Tübing. Zeitschrift, 1831, 1, S. XXIV. Anmerk.

2) Tübinger Zeitschrift für Theol., 1830, 1, S. 131. Anmerk.

3) Glaubenslehre, Vorrede, S. V.

4) Ebendas. S. VII.

5) A. a. O.

daß in die Worte aus menschlicher Willkür zu viel gelegt würde"[1]). Das Bestreben, zu viel und zu Bestimmtes in die Worte der heil. Schrift hineinzulegen, scheint dem Herrn Dr. Steudel theils zwar aus dem Wunsche philosophirender Theologen, ihre Ansichten in der heil. Schrift wiederzufinden, theils aber auch daraus zu entspringen, daß „Manche es nicht ungerne sehen, wenn die den neutestamentlichen Schriftstellern zu unterlegenden Ansichten, mit der an sich richtigen Ansicht zusammengehalten, in Verlegenheit bringen", daß „man sie in Vorurtheile, welche nicht Stand halten, verwickelt nachweisen will"[2]). Dagegen will nun aber Herr Dr. Steudel „den Schatz der Schrift" nicht nur „unverkümmert und unverblümt enthoben", sondern auch „gegen den Andrang der Zeit in seiner Geltung geschützt und vertreten" wissen[3]); er sucht das biblisch Ermittelte „auch als das göttlich Beglaubigte nachzuweisen"[4]); wobei er „die getroste Zuversicht hegt, vor den entgegengesetzten Strebungen der Zeit, wie sehr diese die Wissenschaftlichkeit sich allein zusprechen mögen, nicht erröthen noch sich wankend machen lassen zu dürfen, sondern über das Nichtaufzugebende seines Glaubens und das Unerschütterliche seines Grundes, auch so weit die Wissenschaft eine Stimme hat, sich genügend zu rechtfertigen zu wissen"[5]).

Wollen wir sofort untersuchen, wie weit die eigene Schriftauslegung des Herrn Dr. Steudel theils diesen Grundsätzen getreu geblieben sei, theils dieselben als rein und zum Ziele richtiger Auslegung führend erprobt habe: so müssen wir vor Allem bedauern, daß ein umfassenderes Werk über das alte Testament, dessen Ausarbeitung Herr Dr. Steudel als die Aufgabe seines Lebens betrachtet[6]), noch nicht erschienen ist; daß wir überhaupt

1) A. a. O. S. V.

2) Ueber einen tieferen Schriftsinn. Bengel's Archiv, 8, 3, S. 506 f. Anm.

3) Glaubenslehre, Vorr., S. XVI.

4) Tübinger Zeitschrift, 1830, 1, S. 131. Anm.

5) Glaubenslehre, Vorr., S. XXI f.

6) Tüb. Zeitschr., 1830, 2, S. 140. Anm. Glaubensl., Vorr., S. XXIV.

keine zusammenhängende exegetische Arbeit von ihm besitzen, in welcher es sich an einer größeren Zahl von Punkten zeigte, auf welchem andern Wege er den Schwierigkeiten, welche wir namentlich durch die mythische Auffassung mancher biblischen Erzählungen beseitigen, zu entgehen weiß. Statt einer solchen Arbeit liegt uns von Herrn **Dr. Steudel** nur einerseits seine Glaubenslehre vor, in welcher der Natur der Sache nach nur kurze und allgemeine exegetische Winke sich hie und da finden; andrerseits eine Anzahl einzelner Abhandlungen, in welchen zum Theil speciellere exegetische Ausführungen, aber leider nur über einzelne und verhältnißmäßig wenige biblische Stellen und Abschnitte, enthalten sind. Indem wir daher, um die Schriftauslegung des Gegners zu prüfen, am passendsten an der Ordnung der biblischen Bücher fortlaufen, werden wir zwar bei der Genesis anfangen und mit der Apokalypse schließen können: dazwischen aber, namentlich im alten Testament, gar viele Bücher, weil uns nichts, oder nichts für unsern Zweck Charakteristisches über dieselben von Herrn **Dr. Steudel** vorliegt, überspringen müssen [1]).

I. Altes Testament.

In den ersten Kapiteln der Genesis, welche die Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalls enthalten, bequemt sich Herr **Dr. Steudel** von vorne herein auf löbliche Weise der Vorstellung der Urkunde an, und läßt sich namentlich auch das Sechstagewerk gefallen, sofern „das Allmählige auch sonst in der Weise des göttlichen Wirkens liege, und hier für die Bildung des kindlichen Glaubens, welchem das Werden gleichsam vorgewiesen wurde, wohlthätige Ruhepunkte biete" [2]). Etwas

1) Es versteht sich, daß hier nur diejenigen biblischen Abschnitte in Betracht kommen können, über welche ich mit Herrn Dr. Steudel streiten zu müssen glaube; womit übrigens die Existenz einer großen Zahl anderer, bei welchen ich gegen seine Auslegung nichts einzuwenden habe, nicht in Abrede gestellt ist.

2) Glaubenslehre, S. 101.

Weniges wundern wir uns bereits, wenn sofort behauptet wird, 1, 14 ff., wo das vierte Tagwerk beschrieben ist, sei nicht von der Schöpfung der Gestirne in sich, sondern nur von ihrem Werden für die Erde, ihrem Eintritt an ein Verhältniß zu dieser, die Rede: da doch die Urkunde, wenn sie dem וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם V. 17. in V. 16. das וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת־־ וְאֵת הַכּוֹכָבִים voranschickt, deutlich genug um diese Zeit die Lichter nicht blos am Firmament erscheinen und der Erde sichtbar werden, sondern in eben demselben Zeitpunkt auch erst geschaffen werden läßt. Lesen wir nun die Versicherung, „innere Widersprüche enthalte die Erzählung nicht, indem sie eben nur das Augenfällige vorhalte und völlig ausser Abhängigkeit von physikalischen Kenntnissen stelle“: so scheint es fast, der Herr Doctor habe den Widerspruch gefürchtet, welcher darin zu liegen scheinen kann, daß Licht und Vegetation schon vor der Sonne und den übrigen Gestirnen (am ersten und dritten Tage, während diese erst am vierten) in's Dasein getreten sein sollen, und deßwegen habe er V. 14 ff. gegen den Wortsinn von bloßem Erscheinen jener Lichter genommen.

Später, Kap. 2. und 3., wo von dem Sprechen Gottes auf der einen, und der Schlange auf der andern Seite mit den ersten Menschen die Rede ist, thut Herr **Dr.** Steudel die Äusserung, „wir werden uns wohl abzunehmen wissen, wie Gottes Sprechen beschaffen sein mußte, um seinen Willen und Rathschluß dem Menschen vernehmlich zu machen, dessen frischer, unbefangener Geist vor Mißdeutung unmittelbarer Eindrücke, wie ein Traum, Naturereigniß u. s. w., sie erzeugte, noch geschützt war; ebenso werde auch, was mit der Schlange vorging, als wahres Wechselgespräch sich fassen lassen, wenn es auch nicht in hörbaren Lauten geführt ward“[1]). Denkt hienach Herr **Dr.** Steudel an kein wirkliches Sprechen Gottes und der Schlange: so scheint auch er sich haben hineinziehen zu lassen in die Ansicht derjenigen, welche in dieser Erzählung ein dichterisches Product haben fin-

1) Glaubenslehre, S. 193.

den wollen. Allein in Bezug auf 1 Mos. 1. und 2. hatte er einem früheren Bearbeiter Dank gesagt „für die überzeugenden Gründe", mit welchen von demselben nachgewiesen war, „wie die beiden Urkunden über die Schöpfungsgeschichte weder das Ansehen von Philosophemen, noch von Gedichten haben"[1]), und über die Geschichte des Sündenfalls bemerkt er, seine ganze Darstellung setze voraus, daß 1 Mos. 2. und 3., gemäß der neutestamentlichen Behandlung dieses Abschnitts, historisch Vorgefallenes uns berichte, Darstellung einer geschichtlichen Thatsache sei[2]). Haben wir somit einen Prosaiker und Historiker, der eigentlich und geschichtlich verstanden sein will, und soll doch an kein wirkliches Sprechen Gottes und der Schlange zu denken sein: so muß Herr **Dr. Steudel** sich anheischig machen, zu zeigen, daß der Schriftsteller selbst auch von keinem eigentlichen Reden verstanden sein wolle. Dieß erhellt ihm zufolge, sobald wir „bedenken, welchen Sinn in den Buchstaben zu legen, eben das Hineindenken in den Urzustand des Menschen gestattet, oder vielmehr gebietet"[3]). Das heißt wohl so viel: wenn Herr **Dr. Steudel** sich in den Urzustand des Menschen hineindenkt, so kann er zwar nicht ein wirkliches Reden Gottes und eines Thieres, wohl aber den Menschen mit einer solchen Empfänglichkeit für alle Eindrücke und Bewegungen der äussern und innern Welt sich denken, daß ihm bedeutsame Vorgänge in beiden, ohne Gefahr der Mißdeutung, Gottesstimmen waren, und ebenso die eigenthümlichen Bewegungen eines Thieres, wie die Schlange, auf ihn wie eine beredte Sprache wirkten. Allein abgesehen davon, daß, wenn der Mensch durch eine gewisse Situation der Schlange sich zur Übertretung des göttlichen Gebots verführen ließ, er eine Erscheinung in der Natur, die doch unmöglich an sich (vom Standpunkte der Schlange oder auch Gottes aus) die Bedeutung einer

1) Recension von Kelle's vorurtheilsfreier Würdigung der mosaischen Schriften, in Bengel's Archiv, 1, 1, S. 268 f.

2) Glaubenslehre S. 200. vergl. 193.

3) A. a. O. S. 193.

Aufforderung zur Sünde haben konnte, mißdeutet hätte, vor welcher Gefahr er doch nach der Voraussetzung geschützt gewesen sein soll: so fragt es sich ja überall gar nicht, wie Herr Dr. Steudel den Urzustand des Menschen denkbar finde, sondern wie der Verfasser des betreffenden Stückes sich denselben gedacht habe, und dieser hat, nehme man ihn nun als Dichter oder als vermeintlichen Geschichtschreiber, augenscheinlich der Urzeit vielmehr dieß angemessen gefunden, daß Gott unmittelbar mit dem Menschen geredet, und daß auch Thiere, wenigstens das klügste derselben, die Schlange, gesprochen haben. Wer kann glauben, daß der Erzähler, zumal wenn er als historischer Referent, wie von Herrn Dr. Steudel, vorausgesetzt wird, bei den ausführlichen Reden und motivirten Aufforderungen, welche er Gott und der Schlange in den Mund legt, nur an ein uneigentliches, sinnbildliches Reden Gottes durch Naturerscheinungen oder Träume, der Schlange durch Stellung und Bewegung, gedacht habe? Was sollten es auch für Naturerscheinungen gewesen sein, durch welche Gott dem Adam das Verbot, von dem Baume der Erkenntniß zu essen, anschaulich machte? etwa ein Sturm, der die Wipfel des Baumes schüttelte? aber wie vieles Andre konnte dieser Sturm noch bedeuten! Man kann sich gar keine Naturerscheinung denken, die hier bezeichnend gewesen wäre, und jedenfalls würde der Referent, wenn er an eine solche oder an einen Traum dachte, eben dieß angegeben haben. So, wie die Worte lauten, ist es klar: der Referent hat sich ein wirkliches Reden Gottes und der Schlange gedacht; Herrn Dr. Steudel hingegen ist namentlich das letztere doch etwas zu abenteuerlich, und er will daher ein solches Reden auch im Buchstaben des Textes nicht finden. Dieß ist aber eine Gewaltsamkeit gegen den Text, eine Entleerung desselben von seinem kindlich naiven Gehalt, und man hat hier bereits eine Probe von jenem „verzichtenden Verfahren", welches sich ängstlich hütet, in der Schrift mehr zu finden, angeblich als in ihr liegt, in der That aber, als man vor dem eigenen Verstande zu rechtfertigen sich getraut.

Deutlicher wird dieß bei der Geschichte Bileams, 4 Mos.

22—24., welche Herr Dr. Steudel in einer eigenen Abhandlung bearbeitet hat[1]). Daß die in dieser Erzählung enthaltene „Angabe, eine Eselin habe durch Vermittlung Jehovens das Vermögen zu sprechen erhalten, auffallen und Anstoß erregen mußte", ist nach Herrn Dr. Steudel „gar nicht zu verwundern. Das Wunder würde nämlich nicht blos darin bestehen, daß etwa die Organe der Eselin in den Stand gesetzt worden wären, articulirte Töne hervorzubringen, sondern darin, daß sie in articulirten menschlichen Tönen, gerade in der Sprache, welche Bileam verstand, ihre Gedanken, überhaupt Gedanken, diese mit Bileam austauschend, hätte ausdrücken können". Über ein Wunder dieser Art vermag sich der Herr Doctor nicht wie sonst durch die Rücksicht auf die Schicklichkeit desselben (Theoprepie) und auf die göttliche Allmacht zu beruhigen; denn indem er in der Steigerung des Unvernünftigen zur Fähigkeit einer vernünftigen Unterhaltung eben die Schicklichkeit vermißt, läugnet er zwar nicht, daß Gott auch so etwas veranstalten könne, zweifelt aber, ob er es auch wollen werde. Mit solcher rationalen Argumentation läuft Herr Dr. Steudel Gefahr, der rationalistischen Interpretation anheimzufallen. Wirklich findet er sofort „keine große Schwierigkeit in der Annahme[2]), daß das Seufzen, die von der Eselin ausgestoßenen Empfindungslaute, in Bileam ein Selbstgespräch veranlaßt hätten, das nun als Wechselgespräch zwischen ihm und der Eselin nach der lebhaften orientalischen Darstellungsweise beschrieben wäre" (ungefähr wie in der Geschichte des Sündenfalls nach Steudel Naturerscheinungen als Worte Jehova's, und Gedanken, welche die Betrachtung der Schlange im Menschen hervorbrachte, als Worte der Schlange dargestellt sind, oder wie nach rationalistischen Auslegern ein Selbstgespräch des Zacharias, Gedanken der am leeren Grabe Jesu stehenden Frauen, in den Evangelien als Reden von Engeln wiedergegeben sind). Um so

---

1) Tübinger Zeitschrift, 1831, 2, S. 66—99.

2) Von Leß u. A. s. Rosenmüller, Schol. in V. T. 2, Excurs. in l. Numer. I, S. 445. Vergl. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Bileam.

heer, wird bemerkt, ginge diese Erklärung an, „da wirklich der Eselin keine weitere Aussagen in den Mund gelegt werden, als dergleichen in Bileam als Gedanken durch ihr Geschrei erweckt wurden“ (warum er sie schlage, da sie ihm doch von jeher treu gedient habe); „denn der Grund ihres Benehmens wurde ihm erst durch den Engel Jehovens selbst enthüllt“. Wie nun aber, wenn man sich von hier aus das Recht nehmen wollte, allen wundervollen Anreden in der biblischen Geschichte, den Himmelsstimmen, Reden von Engeln und himmlischen Erscheinungen, die Objectivität zu nehmen, und sie, von der Rede Jehova's aus dem feurigen Busche bis zu der Anrede Jesu an den Apostel Paulus auf dem Wege nach Damascus, namentlich aber auch die Erscheinung und Rede des Engels in der Geschichte Bileams, welche Steudel, während er die Ansprache des Esels versuchsweise wegräumt, inconsequenterweise hier noch stehen läßt, als blose objective Darstellung subjectiver, durch irgend etwas Äusseres veranlaßter, Gedanken zu betrachten? Wer wollte dieß verbieten? Durch welches Merkmal sollte denn das Gespräch Bileams mit der Eselin mehr als jene Gespräche mit Engeln u. s. f. einen blos subjectiven Charakter verrathen? Daß es schicklicher, denkbarer sei, Gott, oder einen Engel, als ein Thier, wirklich sprechen zu lassen, dieß bewiese etwa, daß jenes eher als dieses für ein wirkliches Factum zu halten sei; keineswegs aber, um was es sich hier vorerst allein handelt, daß der Verfasser dieses biblischen Abschnitts zwar die Worte des Engels zu Bileam als wirkliche, die der Eselin aber als blose Gedanken in Bileam geben wolle. Will er aber auch die letzteren als wirkliche Worte geben, und sie waren es doch nicht; so ist er in einer Täuschung befangen; was Herr Dr. Steudel einem biblischen Schriftsteller nicht kann aufbürden wollen. Doch er schneidet diesen Ausweg selbst wieder ab durch die Beobachtung, daß ja ausdrücklich angeführt werde, Jehova habe der Eselin den Mund geöffnet (22, 28.); woraus mit Entschiedenheit sich ergebe, daß der Verfasser das Reden der Eselin als etwas ganz Ausserordentliches, durch die Wirksamkeit Jehova's selbst hervorgerufenes, darstellen

wolle. Dieß wehrt nun zwar von dieser Erzählung eine Auflösung der objectiven Thatsache in blos subjective Gedanken ab; für die andern ähnlichen Erzählungen aber beruhigt es uns nicht, indem es alle, welchen zufällig ein ähnlicher Beisatz fehlt, ohne Schutz gegen eine solche Verflüchtigung läßt.

Doch mit dem Aufgeben der so eben versuchten Auffassung der Erzählung hat Herr **Dr.** Steudel keineswegs zu der buchstäblichen zurückzukehren Lust, und greift daher den Umstand auf, „daß Bileam dargestellt ist, als hätte das Sprechen der Eselin gar nichts Auffallendes für ihn gehabt; daß er mit ihr sich unterhält, wie wenn es das Gewöhnliche wäre, daß sie die Gabe zu reden hätte". Daraus wird der Schluß gezogen, daß der Erzähler offenbar den Bileam in einem Zustande sich denken müsse, in welchem so etwas nicht auffalle: „mithin nicht im wachenden Zustande". Gerade also wie die Rationalisten bisweilen aus dem Umstande, daß ja keiner Verwunderung des Volks gedacht sei, den Schluß ziehen, folglich solle auch kein wirkliches Wunder berichtet werden, so macht Herr **Dr.** Steudel hier das von ihm sonst verworfene **argumentum ex silentio** geltend: weil von Bileam nicht ausdrücklich bemerkt ist, daß er sich verwundert habe, so kann auch von keinem wirklichen, objectiven Wunder die Rede sein. Wie schnell wäre gegen einen solchen Schluß Herr **Dr.** Steudel, wenn ihm das angebliche Factum nicht mißfiele, mit der Erinnerung bei der Hand, daß ja der Verwunderung des Bileam nur nicht ausdrücklich in der Erzählung gedacht sei, er sich aber dessenungeachtet verwundert haben könne. Daran ist hier so viel jedenfalls richtig, daß die alte Volkssage und Dichtung mit dem (historischen oder unhistorischen) Wunder auf so vertrautem Fuße lebt, daß sie es nicht selten ganz naiv, wie etwas Gewöhnliches, hererzählt. So wundert sich bei Homer Achilleus nicht im Mindesten darüber, daß sein Pferd, das, zwar unsterblich und verständig, doch die Gabe der Sprache sonst nicht besaß, ihn anredet, sondern er antwortet ihm ohne Weiteres, nur darüber ungehalten, daß es ein ihm wohlbewußtes Unglück ist, was nun auch das Thier ihm weis-

sagt[1]). Übrigens ist ja das Objective, daß das Sprechen der Eselin ein Wunder gewesen, wie bei Homer, durch die Angabe festgestellt, daß dem Thiere durch göttliche Einwirkung die Sprache zu Theil geworden sei; daß daneben nicht auch das subjective Moment, wie das Wunder auf den Bileam auch den Eindruck des Wunders gemacht habe, hervorgehoben ist, davon läßt sich überdieß noch ein besonderer Grund angeben. Die Hauptsache in der ganzen Erzählung von V. 21—35. ist der dem Propheten in den Weg gestellte Engel. Auf dessen Anwesenheit wird zuvörderst durch das Ausweichen der Eselin aufmerksam gemacht; dieses Ausweichen wird zuerst negativ durch die Rede der Eselin als ein bei diesem Thiere ganz ungewöhnliches bezeichnet, welches also eine ganz besondere Ursache haben müsse, und als solche tritt endlich positiv, indem dem Bileam zur Anschauung desselben die Augen geöffnet werden, der Engel hervor. So ist das Reden der Eselin hier kein selbstständiges Wunder für sich, bei welchem die Betrachtung stille stehen könnte, sondern nur ein Übergangsmoment in der ganzen Geschichte von der wunderbaren Hemmung Bileams auf dem Wege; es soll nur dasjenige, was der Leser schon seit V. 22. wußte, daß nämlich ein Engel im Spiele sei, für das Bewußtsein des Bileam vorbereiten.

Das Schlimmste aber ist nun, daß eine von Herrn **Dr. Steudel** als apostolisch nicht widersprochene Schrift[2]), deren Ansicht von der Sache also für ihn normirend sein muß, der zweite Brief Petri, sich über das Reden der Eselin offenbar wundert, mithin nach des Gegners eigenem Kanon es nicht blos als einen Vorgang des nichtwachen Lebens angesehen hat, in wel-

---

1) Il. 19, 404 ff.

Τὸν δ' ἄρ' ὑπὸ ζυγόφι προσέφη πόδας αἰόλος ἵππος,
Ξάνθος — —
Αὐδήεντα δ' ἔθηκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη — — —
Τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
Ξάνθε, τί μοι θάνατον ματεύεαι; οὐδέ τί σε χρή.
Εὖ νύ τοι οἶδα καὶ αὐτός, ὅ μοι μόρος ἐνθάδ' ὀλέσθαι κ. τ. λ.

2) s. Glaubenslehre S. 67 f.

chem Falle ja der Vorausſetzung zufolge kein Grund zur Verwunderung geweſen wäre. Wenn es nämlich in dem genannten Briefe, 2, 16., heißt: *ὑποζύγιον ἄφωνον, ἐν ἀνθρώπȣ φωνῇ φθεγξάμενον, ἐκώλυσε τὴν τȣ̃ προφήτȣ* (*τȣ̃ Βαλαὰμ* V. 15.) *παραφρονίαν*: ſo iſt hiemit das menſchliche Reden des Thiers als etwas Außerordentliches hingeſtellt, was es offenbar nur als wirkliches objectives Ereigniß war. Daß „auch bei der Vorausſetzung, daß Bileam in nicht wachem, oder ekſtatiſchem Zuſtande die Eſelin reden und ſich die Rüge geben hörte, der Verfaſſer des zweiten Briefs Petri ſich ausdrücken konnte, wie er ſich ausdrückt", hat Herr **Dr.** Steudel zwar behauptet, aber nicht bewieſen.

Der nicht wache Zuſtand, in welchem Bileam die Eſelin reden zu hören glaubte, kann nun nach Herrn **Dr.** Steudel an ſich entweder Traum oder Viſion geweſen ſein. Zum Behufe der Faſſung als Traum beruft er ſich darauf, daß, wie mit entſcheidenden Belegen nachgewieſen werden könne, „in der heiligen Geſchichte Manches, was im Traume vorging, ganz ſo behandelt werde, als wäre es wirklich vorgegangen". Dieſe Berufung iſt ein reines Blendwerk aus zwei Gründen. Für's Erſte nämlich iſt davon hier gar nicht die Rede, ob, wie allerdings aus den beigebrachten Stellen erhellt, eine Offenbarung im Traume im alten Teſtament als wirkliche, vollgültige Offenbarung betrachtet werde; ſondern davon, ob ohne alle Andeutung eines Traumes Offenbarungen eingeführt werden, welche doch als im Traume geſchehen zu denken ſind. Wird nun auf eine Erſcheinung, bei deren Einführung des Schlafes und Traumes, und an deren Schluſſe des Erwachens aus dem Traume ausdrücklich gedacht war, wie dieß ſowohl 1 Moſ. 28, 11 f. 16. als 1 Kön. 3, 5. 15. der Fall iſt, — wird auf eine ſolche Erſcheinung und was in derſelben war geſprochen worden, in der weiteren Erzählung zurückgeſehen: ſo kann da allerdings die einfache Angabe, daß Gott, oder wer ſonſt, damals erſchienen ſei und dieß oder jenes geſprochen habe, wie 1 Kön. 9, 2.[1]), genügen; ohne

---

1) Die andre von Herrn Dr. Steudel angeführte Stelle, 1 Moſ.

daß jedoch hiemit für unsern Fall das Mindeste bewiesen wäre, wo bei der ersten und einzigen Erzählung der Traum ohne jeden Fingerzeig auf einen solchen hin, eingeführt sein müßte. Zweitens aber, worauf in der eigenen Darstellung des Herr **Dr.** Steudel eine Hindeutung liegt, würde es sich von Engeln und höheren Wesen überhaupt, welche an sich nicht Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind, viel leichter auch ohne ausdrückliche Angabe von selbst verstehen, daß ihre Erscheinungen in einem Zustande des Ruhens der äußeren, und alleiniger Thätigkeit des inneren Sinnes stattgefunden haben; während ein Esel, auch als redender, keineswegs ein so gewöhnlicher oder specifischer Gegenstand von Traumvisionen ist, daß, wo von einem redenden Esel erzählt wird, der Zustand des Traumes von selbst hinzugedacht werden müßte. Zumal wenn, wo der Traum anfangen oder in modificirter Weise fortgehen soll, vielmehr vom Aufstehen am Morgen nach gehabtem Nachtgesichte die Rede ist.

Bei Annahme eines Traumes nämlich, sagt Herr **Dr.** Steudel, „würden wir geneigt sein, uns vorzustellen, daß der Abschnitt V. 21—35. (mit Ausnahme der Worte von וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם an) als Traum, und zwar als Fortsetzung des Traumes, in welchem dem Bileam auf jeden Fall die Weisung V. 20. gegeben worden war, zu nehmen wäre. Bileam hätte sich nämlich im Traume, in welchem er die V. 20. gegebene Erklärung erhalten hatte, vorgestellt, er sei nun doch wirklich gereist, und da wären nun im Traume alle die Umstände eingetreten, welche V. 21—35. erzählt werden“ (nämlich die Erscheinung des Engels und das Zwiegespräch mit der Eselin); „erst die Worte וַיֵּלֶךְ u. s. w. V. 35. gäben dann das wirkliche Fortziehen Bileams mit den Moabitern an“. Nun heißt es aber, wie bemerkt, nachdem V. 20. davon die Rede gewesen war, daß Gott des Nachts zu Bileam gekommen sei, V. 21. weiter so: Und Bileam stand

---

35, 9 ff., gehört nicht hieher, da sie keine Berufung auf 23, 11 ff., sondern eine variirte Relation von demselben Vorgang enthält. S. de Wette, Kritik der mos. Gesch. S. 125.

des Morgens auf, und sattelte seine Eselin, und zog mit den moabitischen Großen. Während man nun bisher hierin das finden zu müssen glaubte, was Bileam nach seinem Erwachen wirklich that, belehrt uns Herr **Dr.** Steudel, daß hier von einem Aufstehen, Satteln und Fortziehen nicht in der Wirklichkeit, sondern im Traume die Rede sei. Nun wahrlich, diese Auslegung muß ihrem Urheber selbst auch im Traume gekommen sein; denn im wachen Zustande hätte er sich, wie er von Bileam in Bezug auf das Reden der Eselin verlangt, über einen derartigen Einfall nothwendig etwas mehr verwundern müssen.

Doch Herr **Dr.** Steudel hat noch eine andere Gestaltung der Annahme eines Traums in Bereitschaft. Diese wäre, „daß die Erzählung des Traums erst V. 22. begänne, so daß Bileam den Traum unterwegs gehabt hätte, wo es selbst psychologisch nicht unwahrscheinlich sei, daß sein Gewissen, das ihn wohl stets an das Unrechtmäßige seines Mitziehens mahnte, dergleichen Vorstellungen im Traume ihm herbeirufen konnte". Da wird also V. 21. mit der Nachricht, daß Bileam sich erhoben, seine Eselin gesattelt, und sich auf den Weg begeben habe, wie nothwendig ist, als Wirklichkeit genommen; weiter aber soll derselbe Weg, von welchem V. 22. ohne Unterbrechung gesagt ist, daß ein Engel sich in denselben gestellt, und dieselbe Eselin, sofern sie auswich und später redete, nur im Traume dem Bileam vorgeschwebt haben. Wenn Einer erzählt: am Morgen stand ich auf, ließ mein Pferd satteln, und zog weiter; da stellten sich Räuber mir in den Weg, und nahmen mir das Pferd — welcher verständige Mensch wird dieß so verstehen, daß der Erzähler zwar wirklich ausgereist sei, von den Räubern aber und dem Verluste des Pferdes nur geträumt habe? Wendet man ein, dieß Beispiel passe nicht, da es sich bei Räubern nicht ebenso wie bei einem Engel verstehe, daß sie im Traum gesehen werden: so versteht es sich von einem Esel ebensowenig, und auch von Engeln nicht, welche in der hebräischen Urgeschichte vielmehr häufiger den Wachenden erscheinen.

Eine Bestätigung für die Annahme, daß hier nur ein Traum

erzählt werde, findet Herr Dr. Steudel in dem Umstande, daß Bileam V. 22. auf einmal nur in Gesellschaft seiner beiden Diener, nicht in der der moabitischen Großen angetroffen, und es V. 35. gleichsam als ein von der vorigen Erzählung abgesonderter Umstand erwähnt werde, Bileam sei nunmehr mit den Fürsten Balaks fortgezogen; nun habe aber wohl etwa der Träumende sich in Gesellschaft blos seiner Diener glauben können, während der Wachende sich gleich vom Anfang der Reise an zugleich in der Gesellschaft der Abgesandten Balaks befand. Wie? hier verlassen auf einmal den Herrn Doctor alle jene Aushülfen, die ihm sonst in so reicher Auswahl zu Gebote stehen, wenn es gilt, die verschiedenen, scheinbar abweichenden Theile eines Berichts in Einstimmung mit einander zu erhalten? er erinnert sich nicht mehr an seinen eigenen Satz, „daß oft das Hinzudenken dieses oder jenes Umstands die Möglichkeit, daß der Berichterstatter wahr erzählt, retten kann", und daß daher ein solches Hinzudenken durch die „Billigkeit" geboten ist[1]? Nein, hier mag er sich daran nicht erinnern, weil es dießmal in seinem Interesse liegt, den Bericht nicht in sich zusammenstimmend, nicht durchaus als Bericht eines wirklichen äußeren Vorgangs zu finden, sondern ihn in zwei Theile, den einen dem Wachen, den andern dem Traume angehörig, zu zerschlagen. Allein, wenn es V. 22. heißt, der Engel habe sich dem Bileam in den Weg gestellt, welcher auf seiner Eselin geritten sei, und seine beiden Diener bei sich gehabt habe: so sind hiemit die Gesandten Balaks nicht schlechthin aus seiner Begleitung ausgeschlossen, sondern nur die Diener als seine nächste Umgebung bezeichnet, mit welchen Bileam vor oder hinter der übrigen Truppe einhergezogen sein kann; V. 35. aber ist bemerkt, daß, nachdem es so eben noch geschienen, als wolle der Engel den Bileam am Weiterreisen verhindern, er nach erhaltener Erlaubniß doch seinen Weg mit den moabitischen Gesandten habe fortsetzen dürfen. „Ref. glaubt

---

1) Recension von de Wette's Kritik der isr. Gesch. Bengel's Archiv, 1, 1, S. 95.

wohl, an den wahrheitliebenden, geraden Sinn des Herrn Verf. sich wenden, und ihn auf sein Gewissen fragen zu dürfen, ob er in irgend einer andern Untersuchung einen solchen Grund [wie er in der alleinigen Erwähnung der Diener V. 22. für einen blosen Traum liegen soll] nur überhaupt für einen Grund gelten ließe"[1])?

„Ebenso verträglich mit dem Texte" scheint aber Herrn **Dr.** Steudel „auch die Annahme zu sein, daß Bileam ein Gesicht hatte, das sich aber genau seiner Seelenstimmung anreihte. Bileam war ohnehin sich eben nicht der reinsten Absichten bewußt, als er seines Weges hinzog; er fand seine Eselin ungewöhnlich störrig; vielleicht daß auch das Thier unter seinem Mißmuthe litt, und er ließ nun seine Mißstimmung an dem Thiere aus. Natürlich, daß ihm der Gedanke sich darbot: sonst war's doch mit der Eselin nicht so! und nun wird's ihm, als höre er die Eselin reden, und bald wird ihm durch den Anblick des Engels und dessen Äußerung das Räthsel erklärt, warum das Thier so ungebärdig sich gezeigt hatte. Da das Erblicken des Engels und die Unterredung mit ihm auf jeden Fall im Zustande der Entzückung stattfand: so ist's nicht schwierig, anzunehmen, daß dieser Zustand der Entzückung schon früher bei Bileam anfing"[2]). Diese Voraussetzung einer Vision soll also dadurch erleichtert werden, daß ein visionärer Zustand ohnehin, zum Behufe der Wahrnehmung des Engels, bei Bileam vorausgesetzt werden müsse, dessen Eintritt dann nur etwas früher angenommen werden dürfe, um auch den Vorgang mit der Eselin in die Vision miteinzuschließen. Allein wenn Entzückung, Vision, hier das heißen soll, daß dem Bileam für die Anschauung des

1) Worte Steudel's gegen Olshausen, in Bengel's Archiv, 7, 2, S. 425.

2) Der zweideutige Ruhm der Erfindung dieser Auskunft gebührt übrigens nicht Herrn Dr. Steudel, sondern dem Maimonides, von welchem sie sofort auch schon Michaelis und Dathe aufgenommen hatten. S. Rosenmüller und Winer a. d. aa. OO.

ihm vorher Unsichtbaren gleichsam ein Organ eröffnet worden: so ist der Eintritt derselben deutlich V. 31. in den Worten: וַיְגַל יְהוָֹה אֶת־עֵינֵי בִלְעָם u. s. w. angezeigt, so daß also vorher, während der Rede des Esels, V. 28—30., noch kein visionärer Zustand stattgefunden hatte. Sagt man aber, da dort das Visionäre nicht wie hier in einem eigenthümlichen Sehen, sondern in einem eben solchen Hören bestand, so habe es dazu keines Eröffnens der Augen bedurft, und könne also der visionäre Zustand schon vorher vorhanden gewesen sein, in dem V. 31. bezeichneten Momente aber nur erst seine Wendung von dem Gehör nach dem Gesichte hin genommen haben: nun so müßte, wie vor Erwähnung der Engelserscheinung von Öffnung der Augen, so vor den Reden der Eselin von Öffnung der Ohren die Rede sein. Statt dessen aber heißt es vielmehr V. 28., Gott habe der Eselin den Mund geöffnet: wodurch das ihr verliehene Sprachvermögen deutlich als eine wirkliche, objective Veränderung an dem Thiere, nicht blos als eine subjective Erscheinung in und für Bileam, dargestellt ist. Ohnehin, wenn dem vermeintlichen Reden der Eselin nichts in der Wirklichkeit entsprochen haben soll, so wäre dieß in ganz anderem Sinne eine Vision, als der Anblick des Engels, der doch als wirklich vorhandene, nur nicht Jedem sichtbare Erscheinung zu nehmen ist; es wäre also hier keine in sich gleichartige Vision, sondern zwei Visionen von ganz verschiedener Art beisammen.

Wenn Herr Dr. Steudel die bisher geprüfte Auslegung mit der Erklärung bevorwortet, er wolle sich nicht herausnehmen, seine Ansicht in die Erzählung hineinzutragen, sondern blos an das sich zu halten suchen, was der Erzähler selbst an die Hand gebe: so hätte er wohlgethan, die Restriction hinzuzufügen, welcher sonst in solchen Fällen macht, daß er nämlich unbefangen zu erklären überzeugt sei, „so weit er seiner selbst sicher sein könne“[1]); eine Sicherheit, welche aber nach dem Bisherigen nicht sehr hoch anzuschlagen ist, sofern ein unglaubliches Maß von Selbsttäu-

1) Bengel's Archiv, 7, 2, S. 443.

schung dazu gehört, um für unbefangene Auslegung zu halten, was eine exegetische Gewalt- und Gräuelthat ist, dergleichen eine ich um Alles nicht auf meinem (versteht sich, wissenschaftlichen; denn von moralischen Beziehungen ist hier überall nicht die Rede) Gewissen haben möchte.

Aus demselben 4 B. Mos. nun noch eine kürzere Probe. Kap. 31. wird erzählt, wie 12,000 Mann Israeliten die Midianiter überfallen, alle ihre Städte und festen Plätze zerstört, alle Männer, worunter ihre fünf Könige, erschlagen, und unermeßliche Beute gemacht haben. Diese, soweit sie in Menschen und Vieh bestand, habe sofort Mose in zwei Theile, einen für die Kämpfer selbst, und einen für das Volk, getheilt, und von beiden Theilen einen verhältnißmäßigen Abtrag an die Priesterschaft angeordnet. Nun, heißt es, seien noch außerdem die Ober- und Unteranführer zu Mose gekommen, und haben das, was sie an Gold und Kostbarkeiten erbeutet hatten, Jehova geweiht, mit der Äußerung, sie haben die Krieger, welche unter ihnen gegen die Midianiter gefochten, zusammengezählt, und es werde keiner von ihnen vermißt (וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ V. 49.). Hier meint nun Herr **Dr.** Steudel, „leiden die Worte auch den Sinn" (ach ja, die geduldigen Bibelworte, was leiden die nicht Alles? Aber daß sie auch von ihren angeblichen Freunden zu leiden haben sollen, das ist doch in der That betrübt): „auch nicht Einer von uns wird vermißt, d. h. verweigert seine Beistimmung zu dem, was wir nun im Begriff sind, zu sagen"[1]), nämlich eben, daß sie die bezeichnete Gabe bringen wollen. Wer soll hiezu seine Beistimmung nicht verweigert haben? die gemeinen Krieger? Diese, von deren Beute bereits der gebührende Abzug für Jehova gemacht worden war, und welche auch V. 53. als solche, die jeder für sich selbst Beute gemacht, von der frommen Uneigennützigkeit der Anführer unterschieden zu werden scheinen[2]), hatten

1) Bengel's Archiv, 1, 1, S. 109.

2) S. Rosenmüller z. d. St. Nach einer andern Construction würden diese Kostbarkeiten als dasjenige bezeichnet, was die Kriegsleute jeder für sich (nicht wie die Beute an Menschen und

gar nichts dazu zu sagen, was diesen mit ihrem Antheil an der Beute zu thun beliebte. Also von den Anführern selbst verweigere keiner seine Einstimmung. Aber wenn die Anführer vorher sagten, sie haben die Krieger, die unter ihnen gefochten hatten, gezählt, und sie fahren nun fort: und keiner von uns wird vermißt: so kann dieß nicht auf die Anführer allein gehen; denn wozu wäre dann vorher von einem Zählen der Kriegsleute die Rede? sondern es muß auf beide Theile zusammen bezogen werden, und ebenso kann das Vermissen bei einer nach einem Kriege angestellten Truppenzählung nur auf die Gefallenen, nicht auf die mit irgend einem Beschlusse nicht Einstimmigen, sich beziehen. Warum gibt ihm nun aber Herr **Dr.** Steudel eine so unnatürliche Beziehung? Er sagt es selbst sehr offen, wenn er seiner Erklärung beisetzt: „so fällt das Unwahrscheinliche, daß bei Erringung des Siegs [und Ausrottung einer ganzen Nation, von welcher nur allein die gefangenen Jungfrauen 32,000 betrugen] keiner gefallen sei, hinweg". Aber welcher Unglaube in „dem Bewußtsein eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird"! Da sind Rosenmüller und selbst Vater weit glaubiger, wenn sie als Analogie ähnliche Angaben aus Profanscribenten beibringen.

Indem wir nun zum Buche Josua übergehen, und uns dessen Inhalt vergegenwärtigen, läßt sich, wie wir die Exegese des Herrn **Dr.** Steudel bereits kennen gelernt haben, nicht anders erwarten, als daß es bei der berühmten Erzählung von dem Stillstande der Sonne auf das Wort des Josua hin (Jos. 10, 12—14.) interessante Scenen mit unserem Ausleger abgeben werde, wenn er sich mit derselben sollte beschäftigt haben. Und wirklich dürfen wir in den Magazinen und Archiven, in welchen

---

Vieh für das Gemeinwesen zur Vertheilung) erbeutet hatten. Dann war zwar Einwilligung der Krieger nöthig: aber immer führt das Zählen nach dem Krieg auf ein Vermissen der Gefallenen, nicht der Nichteinstimmigen. Auch hat diese nachträgliche weitere Darbringung nur in jenem erfreulichen Ergebniß der Zählung ihren rechten Grund.

er seine Schätze niedergelegt hat, nicht allzulange suchen, so begegnen wir zuerst Andeutungen [1]), und endlich gar einer eigenen Abhandlung über diesen Gegenstand [2]). Die Erzählung ist bekanntlich die, daß in einer Schlacht der Israeliten gegen die Amoriter, als diese bereits zu fliehen anfingen, zuerst ein Steinregen oder Hagel eine große Anzahl der Feinde erschlagen, hierauf aber Josua im Aufblick auf Jehova der Sonne und dem Monde geboten habe, stillzustehen, was sofort wirklich einen vollen Tag lang geschehen sei, und den Israeliten Zeit gegeben habe, an den Feinden Rache zu nehmen.

Es ist bekannt, wie an dieser Stelle mit dem Aufkommen des Copernicanischen Systems zuerst dieß zum Anstoß gereichte, daß in derselben der Sonne zugemuthet war, ausnahmsweise stille zu stehen, als ob sie sonst sich bewegte; bald jedoch räumte man dem Josua als unverfänglich ein, nach dem optischen Scheine sich auszudrücken, fand aber das um so bedenklicher, daß die tägliche Bewegung — wie man sich nun ausdrücken mag, der Erde oder der Sonne — sollte eine Unterbrechung, einen taglangen Stillstand, erlitten haben. Je lästiger die Zumuthung war, ein so einziges Wunder anzunehmen, desto mehr war man auf Wege bedacht, ihm auszuweichen, deren denn bald mehr als Einer entdeckt wurde. Ein atmosphärisches Spiegelbild der Sonne, glaubten Manche, wie es in den Polarländern dem wirklichen Sonnenaufgang oft um mehrere Tage vorhergehe, könne hier nach deren Untergang die Nacht hindurch geleuchtet haben, und von dem Dichter (dessen Worte wir jedenfalls V. 13., zweite Hälfte, nach Andern V. 12—15. haben) als Stehenbleiben der Sonne bezeichnet worden sein [3]). Hiegegen hat aber unter Andern Herr **Dr.** Steudel richtig gezeigt, daß der Ausdruck:

---

1) In der Recension von Rosenmüller's Prophetae minores etc. Vol. II. und III. Bengel's Archiv, 1, 2, S. 422 f.

2) Tübinger Zeitschrift, 1833, 1, S. 126—152.

3) So u. A. Dathe, s. bei Rosenmüller, Schol. in Jos. p. 182 f.

בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם V. 13., d. h. an der Hälfte des Himmels, am mittäglichen Standorte der Sonne, nicht an eine Spiegelung der untergegangenen Sonne am Rande des Horizontes denken lasse, welche überdieß nicht die ganze Nacht hindurch gewährt haben würde. Eine andere Erklärung hatte Michaelis versucht, indem er von der Erwähnung des Hagels und von einer ähnlichlautenden Stelle bei dem Propheten Habakuk, 3, 11., ausgehend, annahm, auch nach dem Aufhören des Hagelwetters haben doch die ganze Nacht hindurch häufige Blitze die Gegend dergestalt erleuchtet, daß die Israeliten die Verfolgung der Feinde wie am hellen Tage haben fortsetzen können; was nun vom Dichter so dargestellt sei, als ob Sonne und Mond auf das Geheiß des israelitischen Feldherrn am Himmel stehen geblieben wären [1]). Doch indem hiegegen mit Recht die Bemerkung zu kehren war, daß es eine abenteuerliche Umstellung gewesen wäre, wenn der Schriftsteller, statt zu sagen, die Blitze haben die Nacht hindurch die Stelle des Sonnen- und Mondlichts vertreten, seinen Helden der Sonne und dem Monde hätte Stillstand gebieten lassen [2]): so war hiemit die Zuhülfenahme jeder möglichen Art von Naturerscheinungen mißglückt, und es blieb statt der naturwissenschaftlichen nur eine psychologische Erklärung übrig. Wie Agamemnon bei Homer den Zeus anrufe, er möge nicht eher die Nacht einbrechen lassen, bis es ihm gelungen wäre, Troja zu erobern [3]): so habe Josua das Gleiche sich gewünscht, und nachdem sofort den Israeliten an Einem Tage so Vieles und Bedeutendes gelungen war, sei es ihnen vorgekommen, als ob dieß nicht das Werk eines gewöhnlichen, sondern nur eines übernatürlich verlängerten Tags hätte sein können [4]); oder habe wenigstens der Dichter, um in dem

1) Anmerk. zur Uebersetzung bei d. St.

2) Ilgen, bei Rosenmüller, p. 184.

3) Il. 2, 412 ff.

4) Ilgen, a. a. O. Eine Combination dieser psychologischen Erklärung mit der vorigen, naturwissenschaftlichen, gab Heß, bibl. Gesch. 5. S. 138 f., angeführt von Steudel in der bezeichneten Abhandlung, S. 135.

von Josua gebrauchten Bilde fortzufahren, sich so ausgedrückt, als ob der Tag wirklich sich verdoppelt hätte [1]). Allein für eine poetisch-rhetorische Hyperbel, deren sich der Schriftsteller als einer solchen bewußt gewesen wäre, mit welcher er also nichts wirklich Übernatürliches hätte ausdrücken wollen, ist die Angabe eines Stillstands der Sonne in ihrer dreifachen Wiederholung viel zu bestimmt; soll aber der Referent einen wirklichen Stillstand der Sonne gemeint und erzählt haben, ohne daß doch ein solcher in der That stattfand: so hätte er also Irriges erzählt; was auf supranaturalistischem Standpunkte von einem biblischen Schriftsteller nicht angenommen werden kann. Was aber nun thun? Etwa mit J. G. Müller alle Zweifel durch die Erklärung niederschlagen, „das Wunder werde Gott zugeschrieben, und da sei es eine vergebliche Mühe, zu rathen, wie es geschehen, und zu zweifeln, daß der Allmächtige so etwas habe thun können, ohne den Lauf der Naturgesetze zu stören" [2]). Das Consequenteste auf supranaturalistischem Standpunkte war dieß gewiß, und jedenfalls hat der Exeget, wie Herr **Dr.** Steudel bei dieser Gelegenheit richtig bemerkt, blos darnach zu fragen, ob die Worte fordern, in ihnen das Ereigniß eines vierundzwanzigstündigen Stillstands der Sonne an der Mitte des Himmels zu finden. Eben dieß in den Worten zu finden, scheint nun aber nach dem Bisherigen unvermeidlich zu sein.

---

1) Evangel. Kirchenzeitung, 1832. No. 88. (bei Steudel S. 130 f.). Mit dem Vorbehalt jedoch, daß die ganze Erzählung vom Sonnenstillstande, V. 12—15, dem dichterischen סֵפֶר־הַיָּשָׁר zugewiesen wird, welches, als nichtkanonisches, nicht inspirirtes Buch keinen unbedingten Glauben in Anspruch nehme. Eine sonderbare Auskunft, da der inspirirte Verfasser des Buchs Josua für die Glaubwürdigkeit dessen, was er, sei es von sich oder anderwärtsher, gibt, verantwortlich ist. Ueberdieß hat Steudel (S. 131 ff. vgl. Rosenmüller, S. 176 f.) gut gezeigt, daß nicht der ganze Abschnitt V. 12 — 15, sondern nur die zweite Hälfte von V. 13. Citat aus dem Buche der Redlichen ist.

2) Blicke in die Bibel, S. 344., angeführt von Steudel, S. 137.

Herr Dr. Steudel glaubt es vermeiden zu können, und versucht daher nicht sowohl eine neue Auslegung der Stelle, als vielmehr nur eine Modification der schon erwähnten Michaelis'schen. Mit großer Zuversicht beruft auch er sich, um seine Erklärung mit dem „Stempel der höchsten Alterthümlichkeit" auszustatten, auf den Propheten Habakuk, welcher in der Stelle 3, 11. ohne Zweifel auf unser Ereigniß anspiele. Diese Berufung auf Hab. 3, 11., um Jos. 10, 12—14. zu erklären, ist ein Verstoß gegen eine der ersten hermeneutischen Regeln, da sie ein Versuch ist, eine klare Stelle durch eine dunkle, eine bestimmte durch eine unbestimmte, aufzuhellen. In der Stelle des Buchs Josua würde, wenn nicht die naturwissenschaftliche Schwierigkeit wäre, niemals eine Dunkelheit gefunden worden sein; auch ist man, was den Wortverstand betrifft, bis auf Herrn Dr. Steudel ziemlich einig über dieselbe gewesen: wogegen in der prophetischen Stelle Manches sehr zweifelhaft und die Erklärungen über die wichtigsten Punkte getheilt sind. Steudel, Rosenmüller u. A. beziehen die Worte auf das Ereigniß Jos. 10.: Schnurrer bestreitet diese Beziehung[1]; זְבוּל wird von den Einen als die Stelle gedeutet, welche Sonne und Mond sichtbar über dem Horizont einnehmen[2]: von Andern wie אֹהֶל Ps. 19, 5., als der Ort, wohin sie sich bei'm Untergange zurückziehen[3]; endlich das יְהַלֵּכוּ wird bald in der Bedeutung: hinziehen, auf die Israeliten[4], bald in der Bedeutung: hinschwinden[5] — sei es auf die Feinde oder auf das Licht der Sonne und des Mondes bezogen, welche durch den Glanz der Pfeile Jehova's, d. h. der Blitze, verdunkelt worden seien.

Was soll nun aus einer so zweifelhaften Stelle für die Erklärung der unsrigen zu entnehmen sein? In ihr, heißt es,

---

1) Diss. in Chabac. cap. 3. in den Dissertatt. philol. crit. p. 348 ff.

2) Rosenmüller, Schol. z. d. St. Gesenius Thesaurus s. v.

3) Schnurrer, a. a. O. de Wette zu Ps. 19, 5. Gramberg, krit. Gesch. der Relig. Ideen des A. T., 2, S. 196 f.

4) Steudel.

5) Gesenius Wörterbuch u. d. A. חָיַץ.

trete als das, was Licht zum Hinziehen gegen die Feinde gewährt habe, nicht das verlängerte Scheinen der Sonne und des Mondes auf, vielmehr das Wetterleuchten, neben welchem Sonne und Mond זְבֻלָה, das heiße in ein Wolkenzelt am Himmel, zurückgetreten seien: und auf diese Weise habe man sich also die Erscheinung Jos. 10. vorzustellen. Allein daß זְבוּל (= **habitatio, domicilium**) auch von einer Wolkendecke, hinter welcher am Tage die Sonne sich birgt, vorkomme, dafür ist Herr **Dr.** Steudel jeden Beleg schuldig geblieben; die gesichertste Bedeutung des Wortes ist immerhin die, nach welcher es den Aufenthaltsort der untergegangenen Sonne bezeichnet, folglich sich gar nicht auf unser Ereigniß hier bezieht[1]). Selbst aber wenn es sich darauf bezöge, und von blosem Verborgenbleiben der Sonne unter Wolken handelte: so kann uns von zwei Referenten über eine Begebenheit nie der eine nöthigen, den andern anders zu verstehen, als dessen klare Worte lauten.

Doch eben auch in der Stelle des Buchs Josua selbst glaubt Herr **Dr.** Steudel auf Manches hinweisen zu können, „was es im höchsten Grade unwahrscheinlich finden lassen müsse, daß es in derselben sich um ein solches Stillestehen der Sonne handle, bei welchem sie nach Zurücklegung der Hälfte ihrer Bahn verweilt, und einen ganzen Tag sich nicht angeschickt hätte, unterzugehen". Der Anlaß, bei welchem Josua den in Frage stehenden Wunsch aussprach, in dem Zeitpunkte nämlich, als über die

1) Weit wichtiger als diese nach Sinn und Beziehung so zweifelhafte Stelle bei Habakuk ist die, wenn auch noch so viel jüngere, bei Sirach, welche uns mit bestimmter Beziehung auf die bei Josua und mit unmißdeutbaren Worten sagt, daß man diese schon damals von wirklichem Stillstande der Sonne zu verstehen pflegte. 46, 4: *οὐχὶ ἐν χειρὶ αὐτοῦ (Ἰησοῦ Ναυῆ) ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος, καὶ μία ἡμέρα ἐγενήθη πρὸς δύο;* Auch die LXX. übersetzt: V. 12. *στήτω ὁ ἥλιος κατὰ Γαβαὼν, καὶ ἡ σελήνη κατὰ φάραγγα Αἰλών.* 13. *καὶ ἔστη ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἐν στάσει, ἕως ἠμύνατο ὁ θεὸς τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν. καὶ ἔστη ὁ ἥλιος κατὰ μέσον τοῦ οὐρανοῦ· οὐ προεπορεύετο εἰς δυσμὰς εἰς τέλος ἡμέρας μιᾶς.*

fliehenden Feinde ein Hagelwetter ausbrach, durch dessen Steine noch mehrere umkamen, als durch das Schwert der Israeliten, dieser Anlaß mache es wahrscheinlich, daß Josua nichts Anderes, als eben die Fortdauer dieses verderblichen Hagelwetters, gewünscht haben werde. Auch falle bei der gewöhnlichen Erklärung auf, daß er den Stillstand nicht blos der Sonne, sondern auch des Mondes verlange, dessen Schein neben der stehenbleibenden Sonne die Helle nicht vermehren konnte. Man kann dieß vorerst etwa zugeben; übrigens kommt es doch nicht sowohl darauf an, was „wir uns vorstellen können, daß sich dem Josua als wünschenswerth dargeboten haben möge“, als vielmehr darauf, was er nach seinen eigenen Worten wünschenswerth gefunden hat, indem, genau betrachtet, er besser, als wir jetzt, wissen mußte, was ihm in seiner Lage dienlich war. Diese Manier, vorher sich auszudenken, was nun die Personen einer Erzählung am schicklichsten geredet und gewünscht haben würden, und sofort nach diesem selbstgemachten Maßstab ihre Reden zu messen und auszulegen, ist gewiß kein richtiges exegetisches Verfahren.

Darauf also kommt es an, was Josua sofort spricht. Dieß sind die Worte V. 12.: שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם וְיָרֵחַ בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן. Darin scheint nun gar nichts von Fortdauer des Hagelwetters zu liegen: sondern im Feuer der Verfolgung scheint der siegreiche Feldherr den Tag gleichsam strecken zu wollen, daß er zur völligen Vertilgung der Feinde hinreichen möge. Und da werden wir nun, statt ihm unsern Sinn aufzudrängen, uns darüber, daß er nicht, wie wir vermuthen konnten, Fortdauer des Hagelwetters verlangt, durch die Erwägung zu beruhigen suchen, daß er einerseits von dem Hagel die völlige Vertilgung der Feinde, die ja nach Verlauf einiger Zeit Obdächer, namentlich (wie ihre fünf Könige V. 16.), nach der Natur des Landes, Höhlen, erreichen konnten, nicht erwartete, und andrerseits in wildem Kriegsmuthe die Feinde nicht durch eine dazwischengeschobene Naturgewalt vernichten lassen, sondern selbst und eigenhändig mit den Seinigen sie niedermachen wollte[1]). Das Auffallende an dem Verlangen,

1) Vergl. hiezu und zum Folgenden die Abhandlung von Weigle,

daß auch der Mond stillestehen möge, wird eben dadurch gemildert, wodurch Herr Dr. Steudel es zu steigern gedenkt, daß nämlich in dem Citat aus dem Buche der Redlichen in der zweiten Hälfte von V. 13. des Mondes keine Erwähnung geschieht. Derselbe scheint von dem Verfasser des Buchs Josua (was indessen aus demselben Grund auch schon von dem Dichter jenes Liedes hätte geschehen können), sofern dieser weniger auf den Zweck von Josua's Wunsch, als auf die Steigerung des Wunders zu einem Stillstande der beiden Hauptgestirne Rücksicht nahm, der Sonne beigesellt worden zu sein. So suchen wir den Worten des Berichts gemäß uns in die Sache hineinzudenken. Nicht so Herr Dr. Steudel. Josua muß die Fortdauer des Hagels gewünscht haben. — Aber seine Worte! es ist nicht möglich. — Einem Exegeten aus der Storr'schen Schule ist bekanntlich Alles möglich[1]).

So werden denn auch in den Worten Josua's mehrere „Bedenklichkeiten" gegen die Deutung von einem Sonnenstillstand aufgefunden. Das wichtigste Wort, auf dessen richtige Fassung am Ende Alles hinauslaufe, sei das Zeitwort דֹּם . Dieß muß bereits geläugnet werden. Es kommt nicht Alles auf dieses ein-

---

über Jos. 10, 7—15, Tüb. Zeitschrift 1834, 4, S. 101—132, durch welche die Steudel'sche Ausdeutung der Stelle bereits gründlich, und für jeden, nur nicht für den Urheber der letzteren (s. dessen Zusatz zu Weigle's Abhandlung, S. 132 ff.), überzeugend, widerlegt ist. Freilich glaubt auch der fromme Verf. dieser Abhandlung, wahrscheinlich angesteckt durch den Vorgang Steudel's (ein Beweis, wie verderblich das schlimme Beispiel eines in gewissen Kreisen vielgeltenden Mannes wirken kann), am Ende den wirklichen Sonnenstillstand aus der Stelle hinauserklären zu dürfen; was dem sonst guten Aufsatz einen häßlichen Schluß giebt.

1) Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, Vorr. S. VII.: „Wäre es wohl einem Mann, wie z. B. Storr, unmöglich, oder auch nur schwer gewesen, jeden beliebigen Sinn in den Worten der Apostel [und der biblischen Schriftsteller überhaupt] zu finden, wenn man ihm die Aufgabe gestellt hätte?"

zige Wort an, sondern nur Herr **Dr.** Steudel setzt Alles auf diese Eine Karte, weil er mit ihr am ehesten zu gewinnen hofft. Das bezeichnete Wort steht ja gar nicht als einziges da, sondern hat zwei Parallelausdrücke: nämlich עָמַד und לֹא אָץ לָבוֹא. Wäre nun das Wort דָּמַם gleich ein *ἅπαξ λεγόμενον*, dessen Bedeutung für sich wir gar nicht anzugeben wüßten: so könnten wir doch immer daran uns uns halten, daß, da V. 12. sowohl der Sonne als dem Monde דּוֹם zugerufen, V. 13. aber von der Sonne וַיִּדֹּם, vom Monde aber עָמַד gesagt ist, jenes Wort das Gleiche mit diesem bedeuten müsse. Was nun aber in einem mit עָמַד gleichbedeutenden Verbum, wenn Josua es von Sonne und Mond gebraucht, für eine Bedenklichkeit liegen soll gegen die Annahme, er habe einen Stillstand der Sonne und des Mondes verlangt, ist vor der Hand nicht abzusehen.

Allein es steht auch nach Herrn **Dr.** Steudel weit schlimmer: דָּמַם ist ein Verbum, nicht von unbekannter Bedeutung, sondern welches dafür bekannt ist, daß es die Bedeutung: stillestehen, gar nicht hat. Seine Grundbedeutung sei: sich ruhig verhalten; daher heiße es weiter: schweigen, verstummen, verzichtend sich hingeben. Daraus ergebe sich nun aber die Bedeutung: einen betretenen Weg nicht fortsetzen, nicht. Ob es nun gleich seltsam klingt, daß ein Verbum mit der Grundbedeutung: sich ruhig verhalten, die Bedeutung: im Laufe innehalten, nicht soll haben können, und obgleich Gesenius im **Thesaurus** die Bedeutungen von דָּמַם so angibt: 1) **siluit, tacuit**; 2) **stupuit, obstupuit**; 3) **quievit, cessavit**; **it. substitit**, wozu er außer unsrer Stelle noch 1 Sam. 14, 9. anführt, — dessenunerachtet wollen wir bei der von Herrn **Dr.** Steudel aufgestellten Grundbedeutung stehen bleiben, und demnach übersetzen: verhalte dich ruhig, o Sonne! oder mit Rosenmüller: **quiesce.** Wie will nun aber der Herr Doctor beweisen, daß durch ein Verbum von dieser Bedeutung jede andre Art von Bewegung (wie Ps. 4, 5. Klagl. 2, 18.), nur nicht die Fortbewegung auf einer Bahn, verneint werden könne? Es ist ihm bereits die Stelle gezeigt

worden[1]), wo דֹּמּוּ augenscheinlich diese Bedeutung hat, nämlich 1 Sam. 14, 9., wo Jonathan, im Begriff, mit seinem Waffenträger einen Überfall zu machen, zum Voraus festsetzt, wenn die Feinde, sie im Hingehen (עֹבְרִים) erblickend, ihnen zurufen werden: דֹּמּוּ, so wollen sie stehen bleiben (וְעָמַדְנוּ); rufen sie hingegen, sie sollen heraufkommen, so wollen sie hinaufgehen und sie angreifen. Hier muß Herr **Dr.** Steudel selbst zugestehen[2]), daß der erste Sinn des דֹּמּוּ ist: bleibet stehen, d. h. verhaltet euch in der Art ruhig, daß ihr euren Weg zu uns her nicht weiter fortsetzet.

Eine zweite Bedenklichkeit gegen die gewöhnliche Auslegung soll nun ferner in dem, V. 13. von der Sonne gebrauchten, לֹא אָץ לָבוֹא = sie beeilte sich nicht, unterzugehen, liegen. Dieser Ausdruck würde nämlich, wie es heißt, „nur dann taugen, wenn der Sonne hätte angemuthet werden wollen, sie solle ihren Lauf beschleunigen, und sie diese Beschleunigung verweigert hätte; nicht aber, wo sie ihren gewohnten Lauf aufhielt, wo sie nicht nur nicht schneller als sonst, sondern gar nicht mehr weiter ging". Allein ist denn eilen immer nur: schneller als gewöhnlich gehen? eilt denn nicht auch der, welcher gewöhnlich schnell geht? und ist nicht, wenn von der Sonne gesagt wird: sie eilte nicht, unterzugehen, dieß ganz einfach durch ein hinzuzudenkendes: wie sonst, zu ergänzen? Kein Wort weiter gegen ein so schulmeisterliches Sophisma![3]) — Ebenso wenig besagt die dritte Bedenklichkeit,

1) Durch Weigle, a. a. O. S. 111 ff., nach Gesenius.

2) Zusatz zu Weigle's Abhandlung, a. a. O. S. 134.

3) Es fällt einem hiebei der Pastor Lange von Laublingen ein. Als er getadelt wurde, daß er in Horat. Carm. L. 2, Od. 4:

Cujus octavum trepidavit aetas
Claudere lustrum.

trepidare durch zittern, statt durch eilen, übersetzt hatte, machte er die Frage: „was denn das Eilen hier sagen könne? ob Horaz schneller 40 Jahr alt geworden, als es von Rechts wegen hätte sein sollen? ob sein achtes Lustrum weniger Wochen gehabt, als das siebente"?

daß nämlich V. 14., wo das ganz Außerordentliche dieses Tages in Erinnerung gebracht wird, gewiß der Sonnenstillstand, wenn ein solcher stattgefunden hätte, als das Merkwürdigere, und nicht der Umstand mit dem Hagel, herausgehoben sein würde. Aber eben, daß der Ausdruck: Jehova stritt für Israel, nur auf den Hagel gehe, und nicht vielmehr Alles, was Jehova an jenem Tage für die Israeliten that, zusammenfasse, ist durch Berufung auf 2 Mos. 14, 25. nicht bewiesen.

Was ist also mit allen diesen gemachten und vom Zaune gebrochenenen Bedenklichkeiten für die Behauptung gewonnen, daß: Sonne verhalte dich ruhig, so viel heißen solle, als: Hagel daure fort? Offenbar nichts; aber Herr Dr. Steudel gibt seinen Plan noch nicht auf, er geht abermals auf das Zeitwort דָּמַם zurück, um neben den angeblichen negativen Gründen gegen die gewöhnliche, demselben auch noch einen positiven Grund für seine Erklärung abzugewinnen. Hiob 31, 34., in den Worten: וָאֶדֹּם לֹא אֵצֵא פָתַח, soll dasselbe unläugbar den Begriff von Zurückgezogenbleiben im Hause, von Unterlassen des Hervorgehens, enthalten. Sollte das Wort an und für sich diese Bedeutung haben, so müßte bewiesen werden, daß aus dem Grundbegriffe: sich ruhig verhalten, leichter die Bedeutung: nicht aus dem Hause, Verstecke, hervorgehen, als die andere: nicht weiter gehen, abgeleitet werden könne; ein Beweis, den Herr Dr. Steudel auf sich nehmen mag. Oder soll das Wort durch die Zusammenstellung mit לֹא אֵצֵא פָתַח jene Bedeutung bekommen: nun so wird es neben עָמַד eine andere Bedeutung, nämlich eben die des Stillestehens, erhalten. Doch es ist überhaupt nicht richtig, daß אֶדֹּם in jener Stelle des Hiob die Bedeutung, nicht aus dem Hause gehen, haben oder bekommen soll; es behält die Bedeutung: sich ruhig verhalten (Gesenius), sich nicht regen (Gaab), und zu diesem Unbestimmten fügt der folgende Zusatz das Zuhausebleiben als nähere Bestimmung erst hinzu. Nur so viel also ist durch diese Stelle zu beweisen, daß דָּמַם auch ein solches Sichruhigverhalten bedeuten kann, welches als Zuhause-

bleiben näher bestimmbar ist: es fragt sich jetzt, ob in der Stelle bei Josua eine nähere Bestimmung sich findet, welche an ein Sichruhigverhalten hinter dem Versteck einer Wolke denken läßt?

Abgesehen nun von dem schon erwähnten עָמַד und לֹא אָץ לָבוֹא, welche vielmehr auf eine ganz andere Art des Sichruhigverhaltens führen, so könnte, wenn etwa bei dem דּוֹם noch בְּעָב oder תַּחַת־הֶעָנָנִים stünde, an ein Verstecktbleiben unter den Wolken gedacht werden; übrigens auch dann wäre noch nicht deutlich die Fortdauer des Hagels dadurch ausgedrückt, da mit dem Bleiben des Gewölks noch gar nicht auch Fortdauer seiner Entladung gegeben ist, sondern bekanntlich gar oft (gewiß auch in Palästina) die Wolkendecke noch bleibt, wenn längst der Regen, und ohnehin der seiner Natur nach nur kurz andauernde Hagel, aufgehört hat. Überdieß, warum denn Sonne und Mond anreden, wenn man das Wetter und den Hagel meint? warum: Sonne, bleib unter der Wolke! rufen, wenn man: Wolke, fahre fort, Hagel fallen zu lassen! sagen will?

Doch so schlimm dieß schon wäre, so steht es in der That bei Weitem nicht so gut mit unserer Stelle. Nicht בֶּעָנָן setzt Josua zu seinem שֶׁמֶשׁ דּוֹם, sondern בְּגִבְעוֹן, und zu וְיָרֵחַ nicht תַּחַת־הֶעָבִים sondern בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן. Also von Wolken gar keine Rede, sondern von Orten, über welchen Sonne und Mond sich ruhig verhalten sollen. So muß man mithin nicht blos zur Wolke die Hauptsache, den Hagel, sondern auch schon die Wolke selbst muß man hinzudenken; außerdem aber thäte es fast Noth, die hinzugefügten Ortsbestimmungen, von Gibeon und Thal Ajalon, hinwegzudenken. Doch nein! „Gibeon wird ohne Zweifel als der Ort genannt, wo die Feinde eben jetzt sich befanden; das Thal Ajalon als die Gegend, bis zu welcher sie gegen Abend (wo der Aufgang des Mondes zu erwarten war) sich zurückgezogen haben dürften". So nach Herrn **Dr.** Steudel; nach dem Verfasser des Buchs Josua ganz anders. Diesem zufolge war Gibeon im Stamme Benjamin die Stadt, welche die Feinde angegriffen hatten, von welcher sie aber durch die zu Hülfe geeilten Israeliten

unter Josua über Ober- und Unter-Bethhoron im Stamme Ephraim bis nach Aseka und Makkeda im Stamme Juda zurückgeschlagen wurden; erst von dem unteren Bethhoron, fast eine deutsche Meile von Gibeon, bis nach Aseka, überfiel sie der Hagel, und um Fortdauer des Hagels konnte Josua doch nicht bitten, ehe es zu hageln angefangen hatte; wie kam er nun dazu, gerade über der von ihm beschützten Stadt und dem daranstoßenden Thale den Hagel fortdauern lassen zu wollen, während die Feinde schon zwei Stunden, und bis zum Abend noch viel weiter, davon entfernt waren, und eher die nacheilenden Israeliten von einem solchen hinterherkommenden Hagel getroffen werden konnten? Verlangte hingegen Josua einen Stillstand der Sonne und des Mondes in ihrer Bahn: so konnte er die erstere vielleicht eben über Gibeon, das dem gegen Bethhoron ziehenden östlich lag, stehen sehen (und den Mond über dem nahegelegenen Thale wenigstens voraussetzen); übrigens sind wir bei dieser Erklärung gar nicht gebunden, erst mit dem Anfange des Hagels bei Bethhoron den Josua diesen Wunsch äußern zu lassen, sondern, da die Zeitbestimmung V. 12. auch vom ersten Anfange der Flucht des Feindes verstanden werden kann, so könnte Josua schon während er selbst noch bei Gibeon und Ajalon stand, jene Äußerung gethan haben.

Ist durch das Bisherige gezeigt, daß theils in dem Zusammenhang der Umstände kein Grund gegen die gewöhnliche Erklärung, theils in der Rede des Josua nur Gründe gegen die Steudel'sche Auffassung des Vorgangs liegen: so ist dieß nun auch an dem Reste der Erzählung kürzlich durchzuführen. Zunächst, V. 13., wird gemeldet, daß dem Wunsche Josua's der Erfolg entsprochen habe. Heißt es nun hier vom Monde: וְיָרֵחַ עָמָד, so sagt Herr **Dr.** Steudel wohl: „somit auch der Mond blieb, wo und wie er war, hinter den Wolken versteckt"; aber dieser letztere Zusatz müßte doch, wenn er auch in der kurzen Rede des Josua weggelassen war, wenigstens hier nachgebracht sein, falls er im Sinne des Referenten gelegen hätte. Weiter heißt es, beide Gestirne seien stehen geblieben עַד־יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו, was auch

Herr **Dr.** Steudel übersetzt: „Bis Rache von dem Volk geübet war an seinen Feinden“ [1]). Nun aber wenn der Stillstand der Sonne die Fortdauer des Hagels bedeuten soll: so nahm ja nicht das Volk, sondern Jehova in seinem Namen, an den Feinden Rache [2]), während die Israeliten, um nicht selbst von dem Hagel erschlagen zu werden, sich nicht unter die Feinde mischen durften. In Verbindung mit der Zeitbestimmung: bis das Volk sich an seinen Feinden gerächt hatte, kann der Sonnenstillstand nur das so lange fortdauernde Scheinen derselben bezeichnen, da bekanntlich die einbrechende Nacht so oft der Verfolgung und Rache des Siegers Einhalt thut.

In dem folgenden Citat aus dem Buche der Redlichen will Herr **Dr.** Steudel die Worte: וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם nur als die Zeitbestimmung für das Folgende nehmen und übersetzen: die Sonne stand gerade an der Hälfte des Himmels, als Josua seinen Wunsch aussprach. Indeß der Verf. des Buchs Josua, der so eben noch das עָמָד von dem wunderbaren Stillehalten des Mondes gebraucht hatte, hat das וַיַּעֲמֹד in der von ihm citirten Stelle schwerlich von dem Orte verstanden, den die Sonne zufällig damals einnahm; auch ist es der poetischen Sprache des alten Gedichts angemessener, seine Worte als zwei parallele Glie-

---

1) Warum Herr **Dr.** Steudel nicht nach dem Worte einfach im Activum übersetzt: bis das Volk Rache genommen hatte, das kann nur derjenige ermessen, welcher weiß, daß derselbe den, von de Wette (Commentar zu den Psalmen, Einleitung) mit Recht so genannten „falschen Geschmack“ hat, zu glauben, die hebräischen Dichter in, wenn auch noch so hinkenden, Jamben übersetzen zu müssen.

2) Oder will etwa Herr **Dr.** St. die (übrigens durch eine Stelle in demselben Buch Josua, 3, 17., widerlegte) Berufung darauf zu Hülfe nehmen, daß גּוֹי sonst nicht das Volk Israel, sondern auswärtige Nationen bedeute, daß es mithin als Objectsaccusativ zu nehmen, und als Subject Jehova zu suppliren sei? wie Symmach. übersetzte: ἕως ἠμύνατο (LXX. ὁ θεὸς) τὸν λαὸν τῶν ἐχθρῶν αὐτῶν.

der, also auch schon das וַיַּעֲמֹד von dem Stillehalten der Sonne, zu verstehen. Dann kehrt für den Gegner die Schwierigkeit zum zweitenmal, und mit verstärkter Kraft wieder, ein Wort, das, für sich genommen, nur Stillstand im Laufe bedeutet, vom Verstecktbleiben unter einer Wolke zu nehmen.

Mit den Worten: וְלֹא אָץ לָבוֹא versucht Herr **Dr.** Steudel zuerst die Erklärung: sie fand sich nicht beengt (weigerte sich nicht), um in das Wolkengemach sich zurückzuziehen. Nur Schade, daß weder בוֹא, von der Sonne gebraucht, jemals: sich hinter Wolken begeben, noch אוּץ mit ל: sich weigern, oder sich beengt, d. h. verhindert fühlen, sondern jenes nur: untergehen, dieses nur: drängen, sich drängen, eilen, heißt; weßwegen Herr **Dr.** Steudel selbst, obwohl die Zulässigkeit dieser Deutung nicht geradezu aufgebend [1]), doch eine weniger gezwungene Erklärung wünscht. Diese „ansprechendere, einfachere" Erklärung besteht nun darin, daß dem בוֹא seine Bedeutung: untergehen, gelassen, das Ganze aber übersetzt wird: die Sonne drängte sich nicht hervor (aus den Wolken), sie zeigte sich nicht wieder, wie sie sich sonst zu zeigen pflegt, um unterzugehen, den ganzen Tag. Hier wird dem אוּץ die Bedeutung: aus dem Beengtsein sich hervordrängen, gegeben, welche angeblich aus der Grundbedeutung zunächst hervorgehen soll. Hiemit aber ist es nicht so ganz richtig. Wenn אוּץ (nach Gesenius) heißt: 1) **angustus, arctus fuit**; 2) **ursit, fortius institit alicui**; 3) **ursit se ipsum, festinavit**: so ist es folglich so weit entfernt, **ad** 3) die Bedeutung zu haben: sich aus dem Beengtsein hervordrängen, daß es vielmehr: sich in's

---

1) Wenn Herr Dr. St. den Einwurf, nur mit praef. מ, nicht auch mit ל, habe אוּץ die Bedeutung: sich weigern, durch die Bemerkung beseitigen will, es ließe sich denken: die Sonne bewies keine Weigerung in Bezug auf (ל) das Sichzurückziehen, — so ist dieß eine augenblickliche Gedankenlosigkeit, da ja so eben von ihm selbst bemerkt war, wie die Bedeutung des Weigerns dem אוּץ nur durch die Construction mit מ zuwachse (Gesenius im thesaur.: אוּץ seq מִן retro festinavit, subtraxit se).

Gedränge bringen, ſich beengen, heißt. Wie derjenige, welcher einen Andern bedrängt, oder zur Eile treibt, es ihm gleichſam enge macht: ſo treibt der, welcher eilt, ſich gleichſam ſelbſt in die Enge, iſt ſich ſelbſt auf dem Nacken. Nichts weiter haben wir demnach in dem וְלֹא אָץ, als den Sinn: **nec sibi institit**, worin ſchlechterdings nichts vom Hervordrängen aus einer Enge, einem Verſtecke, liegt. Das beigefügte לָבוֹא bekommt in der Steudel'ſchen Überſetzung den ſchiefen Sinn, als ob die Sonne eigentlich und in der Regel vor dem Untergange ſich noch einmal klar am Himmel zeigen müßte, wie denn Herr **Dr.** Steudel geradezu beiſetzt: wie ſie ſich ſonſt zu zeigen pflegt. Das ל nach אוּץ zeigt die Beziehung an, in welcher, das Ziel, zu welchem geeilt wird. Ganz parallel iſt Sprüchw. 28, 20: אָץ לְהַעֲשִׁיר = wer ſich beeilt, reich zu werden, V. 22. vertauſcht mit נִבְהָל לַהוֹן = wer zum Reichthum eilt; ebenſo demnach hier לֹא אָץ לָבוֹא = ſie eilte nicht unterzugehen. Endlich כְּיוֹם תָּמִים wird mindeſtens natürlicher durch: ungefähr einen vollen Tag, als mit Steudel: den ganzen Tag, überſetzt; worin überdieß noch ein Widerſpruch gegen das vorhergehende: ſie drängte ſich nicht hervor, um unterzugehen, liegen würde, da die Sonne, um unterzugehen, nicht den ganzen Tag, ſondern nur am Abend, ſich zeigen oder nicht zeigen kann.

Nach der Beleuchtung dieſer Probe von Steudel'ſcher Exegeſe iſt uns wohl die Frage erlaubt: darf man mit dem Worte des geringſten Menſchen, geſchweige denn mit dem, was man ſelbſt für das Wort Gottes hält, ſo unverantwortlich umgehen? „Wird der von Achtung gegen das Wort Gottes durchdrungene Verfaſſer nicht zugeben müſſen, daß bei ſolcher Willkür der Exegeſe am Ende jeder beliebige Sinn der heiligen Schrift aufgemuthet werden könnte"? [1]). Aber wir haben dabei doch, bemerkt Herr **Dr.** Steudel am Schluſſe ſeiner Auslegung, den

1) Eigene Worte Steudel's gegen Olshauſen, in Bengel's Archiv, 7, 2, S. 447 f.

„Vortheil, daß das — wenn auch weniger auffallende — Wunder doch ganz in das Gepräge der Zweckmäßigkeit einrückt [also der glaubige Supranaturalist schreibt seinem Gott vor, was er zu Rettung seines Volks solle zweckmäßig gefunden haben], und mancher Spott von Seiten der Feinde der Bibel, sowie manche Verlegenheit auch ihrer treuesten Freunde, dadurch abgewiesen ist." Diese Worte lassen uns ganz in die Werkstätte einer so abenteuerlichen Schriftauslegung hineinsehen. Der „treue Freund" der Schrift, so viele Wunder er auch glaubig hinnimmt, und den Spott der Feinde verachtet, so ist doch die in unsrer Stelle berichtete Störung des planetarischen Umlaufs der Erde von der Art, daß sie der Verstand des heutigen Bibelfreundes nicht verdauen kann. Aber „um den Sinn des göttlichen Wortes zu treffen, hat ja der Forscher in demselben sich loszusagen von dem Willen, der das ihm Gefällige in der heiligen Schrift finden möchte" [1]). Gelingt ihm diese Lossagung: gut, dann nimmt er das Wunder, wie es erzählt ist, als geschehen hin; gelingt sie ihm nicht, und der Bibelfreund ist zugleich Freund der Wahrheit, der Aufrichtigkeit gegen sich selber, nun so gesteht er offen: so wie es dasteht, kann ich's nicht glauben, aber es steht einmal so da. Das ist ein ungerechter Haushalter mit dem Worte Gottes, der, wo ein großes Wunder steht, flugs ein kleines hinsetzt, weil er das große nicht glauben kann.

Jetzt aus dem alten Testament nur noch Ein Beispiel: es betrifft das Buch Jona; auch eines von denen, welche die höchsten Spitzen des Wunderbaren in der biblischen Geschichte enthalten. Rosenmüller in seinen Scholien hatte über die unauflöslichen Schwierigkeiten geklagt, welche die im Buche Jona berichteten Umstände, geschichtlich genommen, darbieten, und daher den Weg der mythischen Auffassung eingeschlagen, indem er die Fabel dieses Buches für eine jüdische Überarbeitung des ursprünglich vielleicht phönicischen, dann aber auch unter den Griechen verbreiteten Mythus von dem durch ein Seeungeheuer verschlunge-

1) Worte Steudel's a. a. O. S. 562 f.

nen, nach drei Tagen aber unversehrt wieder hervorgekommenen Herakles erklärte[1]). Herr Dr. Steudel, nachdem er vorerst die Ähnlichkeit der Geschichte des Jonas mit diesem Mythus durch die alte apologetische Wendung unschädlich zu machen gesucht hat, daß ja ebensogut, wie die biblische Erzählung aus dem heidnischen Mythus, auch umgekehrt dieser aus der wirklichen Geschichte des Jonas hervorgegangen sein könnte, — findet auch die unübersteiglichen Schwierigkeiten in dieser Geschichte nicht, sofern „manches anstößige Grellwunderbare bei einer unparteiischen, billigen Ansicht des Textes hinwegfalle“[2]). Ich möchte wohl wissen, woher der Supranaturalist einen Maßstab für das Wunder nähme, um zu bestimmen, wo das Wunderbare rechter Art aufhöre, und das Grellwunderbare anfange; möchte fragen, ob derselbe, wenn er von Wegschaffung des Anstößigen aus einer biblischen Erzählung redet, nicht auf dem besten Wege ist, statt bei der heiligen Schrift „in die Lehre zu gehen, sie vielmehr in die Lehre zu nehmen“[3])?

Doch es wird Alles darauf ankommen, ob es wirklich eine „unparteiische, billige Ansicht des Textes“ ist, durch welche jene Anstöße hinweggeschafft werden. Hier wird nun vorerst die Angabe der Erzählung, 2, 1., Jona sei lebend im Innern eines Seeungeheuers gewesen שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לֵילוֹת, dahin eingeengt, daß damit nur Ein ganzer Tag mit 24 Stunden, vom vorhergehenden und folgenden aber nur ein Theil bezeichnet sein soll; weil nämlich die Denkbarkeit eines nur so langen Aufenthalts durch neuere Thatsachen (?) bestätigt werde. Allein diese Deutung obiger Zeitangabe wird durch die einzige Stelle, auf welche sie sich etwa könnte berufen wollen, Matth. 12, 40., vielmehr widerlegt, indem hier der sonst nur auf *τρεῖς ἡμέρας* (was ohne **νύκτας** viel eher Einen vollen Tag mit je einem Stücke vom

1) **Prolegom. in Jonam, VI. Schol. P. VII. Vol. 2, p. 341 ff.**
2) Recens. von Rosenmüller's Proph. minores, Vol. 2 und 3. Bengel's Archiv, 2, 2, S. 401.
3) Steudel in der Vorrede zu seiner Glaubenslehre, S. VI.

vorhergehenden und folgenden bedeuten kann) angegebene Aufenthalt Jesu im Grabe einzig deßwegen durch *τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας* bezeichnet ist, weil er mit dem des Jona verglichen wird.

Nicht blos übrigens an der Zeit, welche Jona im Fische zugebracht haben soll, findet Herr **Dr.** Steudel Anstoß, sondern auch an der Art, wie sein Zustand während dieser Zeit beschrieben ist. „Daß Jona in Augenblicken, wo er Bewußtsein hatte, zu Gott flehte, ist sehr wahrscheinlich; daß er aber im Fische ein Loblied gesungen (2, 2—10.), ist freilich unwahrscheinlich." Da wird nun folgendermaßen geholfen. V. 2. wird übersetzt: Jona hatte aus dem Eingeweide des Fisches heraus gefleht; V. 3.: Dann aber (als er wieder heraus war) sprach er u. s. w.; V. 11.: Jehova hatte nämlich dem Fische Befehl gegeben, welchem zufolge er den Jona auf das Trockene ausspie; so daß V. 11. die Veranlassung des Loblieds V. 3 ff. angäbe, dieses zusammenhängende, längere Gebet mithin außerhalb des Fisches gesprochen worden wäre, während im Fisch Jona nur einzelne Gebete und Seufzer, auf welche sich V. 2. beziehen soll, zu Jehova emporgeschickt hätte. Allein das Loblied V. 3—10. bezieht sich nicht auf die Rettung aus dem Fische, sondern auf die Rettung durch den Fisch aus dem Meere, wie, auch abgesehen von der Stellung, z. B. aus V. 4. und 6. deutlich erhellt[1]). Die Auskunft mit dem Plusquamperfectum aber, welche, wie wir schon oben sahen, bei Herrn **Dr.** Steudel sehr beliebt ist, findet weder V. 2. noch V. 11. eine Anwendung. Beidemale nämlich ist das Verbum, das als Plusquamperfectum gefaßt werden soll, an das Vorhergegangene durch **Vav conversivum futuri** angeknüpft, welches seiner Natur nach nur eine solche Handlung bezeichnen kann, die aus der früheren der Zeit nach folgt, nicht eine solche, welche der zuvorgemeldeten vorangeht[2]). Die drei

1) s. Rosenmüller z. d. St. S. 380 f.; de Wette, Einleitung in das A. T. §. 237. Anm. c).

2) S. die schon oben angeführte Stelle in Ewald's krit. Gramm. der hebr. Sprache, S. 543 f.

Stellen im Contexte des Buchs Jona selbst, auf welche sich Herr **Dr.** Steudel für diese Annahme eines Plusquamperfects beruft, beweisen sämmtlich nichts. Denn 1, 5., wo der allerdings frühere Umstand, daß nämlich Jona sich in das Innere des Schiffs begeben hatte, nachgeholt wird, steht der Regel gemäß nicht das **Vav conversivum** bei'm Verbum, sondern ein einfaches **Vav** bei'm Nomen, und das Verbum steht nach (וְיוֹנָה יָרַד); 1, 10. ist das Nachgeholte gar durch כִּי deutlich dem Sinne nach als Erklärung vor das Frühergemeldete gerückt; 4, 5 ff. aber, wo ein Futurum mit **Vav conversivum** steht, ist, trotz der „kaum übersehbaren Gründe", welche Herr **Dr.** Steudel leider nicht anführt, an kein Plusquamperfectum zu denken, sofern der Hergang vielmehr so zu fassen ist, daß Jehova den Jona zuerst nur vorläufig durch die Frage, V. 4., und erst nachher abschließend durch das vom Kikajon genommene **argumentum a minori ad majus**, zurechtwies. Ist hienach der Befehl Jehova's an den Fisch, den Jona wieder von sich zu geben (V. 11.), erst nach dem vorhergehenden Gebet ergangen: so ist also dieses Gebet, so „unwahrscheinlich" es Herrn **Dr.** Steudel dünken mag, noch im Leibe des Fisches gesprochen worden. Dieß wird übrigens schon durch das Verhältniß der Verse 2. und 3. unwidersprechlich. Denn wenn es V. 2. heißt: וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל־יְהוָֹה אֱלֹהָיו מִמְּעֵי הַדָּגָה, und es wird hierauf V. 3. unmittelbar fortgefahren: וַיֹּאמֶר: so kann doch unmöglich וַיִּתְפַּלֵּל als Plusquamperfectum, וַיֹּאמֶר aber als einfaches Präteritum, beide also von ganz verschiedenen Zeiten, genommen werden; sondern sie gehören zusammen, und das letztere bildet nur die unmittelbare Einführungsformel für die Worte, auf welche das erstere hinweist. Man könnte in der That einen Preis aussetzen für die Auffindung auch nur Eines Falles, wo, wenn auf ein Verbum des Redens oder Lautgebens überhaupt, wie הִתְפַּלֵּל, דִּבֶּר, זָעַק und ähnliche, unmittelbar וַיֹּאמֶר folgt, dieses von einer andern Zeit und einem andern Redeact als jenes zu verstehen wäre; und wäre nicht des Herrn **Dr.** Steudel gründliche Kenntniß des Hebräischen von

sonsther bekannt, so könnte man hier leicht an derselben irre werden[1]).

Und wie leicht konnte er auf seinem Standpunkte diesen übeln Schein vermeiden! Konnte er denn nicht, wie er bei Bileam that, das, was von 1, 6. bis 3, 1. berichtet wird, mithin das ganze Abenteuer mit dem Fische, frischweg als Traum nehmen, der dem Jona in dem Schlafe, in welchen er nach V. 5. versunken war, vorschwebte? zumal diese Ansicht bereits von einem andern Gelehrten aufgestellt vorlag[2]). Oder noch besser ohne Zweifel, er befolgte hier thatsächlich den Grundsatz, den er einst mit so großen Nachdruck Schleiermacher'n entgegengehalten hatte: „Wo ich in meiner Schule bei Christus und denen, welche er selbst als die durchaus zuverlässigen Träger seiner Offenbarung erklärt hat [wie unter Andern das Buch Jona, für dessen Glaubwürdigkeit sich Herr Dr. Steudel ausdrücklich auf den Ausspruch Christi Matth. 12, 39—41. beruft], einer Vorstellungsweise begegne, welche bei dem ersten Anblick mir eben nicht zusagen will: so bin ich so weit entfernt, meine Subjectivität dem Inhalte des Gottesbewußtseins Christi [oder der biblischen Schriftsteller] gegenüber geltend zu machen, mich zu bereden, als hätte ich aus mir selbst heraus ihre Aussagen als in irgend einer Beziehung irrthümlich zu berichtigen, — daß ich vielmehr den Grund jenes Widerstreits einzig in einer Mißstimmung meines inneren Wesens gegen das in Christo wohnende Gottesbewußtsein [den biblischen Inhalt überhaupt] finden kann"[3]).

II. Neues Testament.

Indem wir nun an der Hand unseres Auslegers zum neuen Testamente den Übergang machen, läßt sich von vorne

1) Vergl. über diese Steudel'sche Lösung der Schwierigkeiten im Buch Jona auch das Urtheil Winer's, bibl. Realwörterbuch u. d. A. Jona, S. 702. Anm. 1.

2) Grimm, der Prophet Jona, auf's Neue übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben. 1789.

3) Tübinger Zeitschrift 1830, 1, S. 8 f.

herein bei mehreren Stellen, in Ermangelung genauerer Ausführungen, nur fragen, wie wohl Herr **Dr.** Steudel seine Auslegung derselben als ungezwungen und gewissenhaft möge rechtfertigen können. So, um nur Ein Beispiel anzuführen, wenn er zum Behufe der Vereinigung der beiden Geschlechtsregister Jesu, wie schon oben angedeutet wurde, kurzweg erklärt, Lukas (3, 23 ff.) gebe das der Maria, deren gerade er hier mit keinem Worte gedenkt, und Joseph heiße Eli's Sohn als Schwiegersohn[1]): so möchte, wie manche Vorgänger er auch in dieser Ausgleichung hat, doch stark zu zweifeln sein, ob ihm eine für sie unternommene Beweisführung so gelingen würde, daß nicht der Vorwurf der Gewaltsamkeit auf dieselbe fallen müßte.

Von etwas mehr durchgeführten Auslegungen tritt uns hier zuerst der Versuch entgegen, welchen, wie schon erwähnt, Herr **Dr.** Steudel in seinem vorläufig zu Beherzigenden gemacht hat, die berühmte Zeitbestimmung Luc. 2, 1 f. zu retten[2]). Er thut dieß im Wesentlichen in der Art von **Dr.** Paulus, indem er das von August ausgegangene *δόγμα* von der *ἀπογραφή* selbst unterscheidet, nur daß er nicht, wie Paulus, nöthig findet, statt *αὕτη* *αὐτή* zu lesen. Daß unter Augustus die Vorbereitungen zu einem allgemeinen Census des ganzen römischen Reichs getroffen worden seien, geht nach Herrn **Dr.** Steudel aus geschichtlichen Zeugnissen hervor. Ich habe diese, wie sie von ihm und von Andern angeführt werden, nochmals alle nachgesehen: allein bei gleichzeitigen und überhaupt älteren Schriftstellern, wie Livius, Tacitus, Sueton, Dio Cassius, auch auf dem ancyranischen Monumente[3]), ist immer nur entweder von Schatzungen

1) Glaubenslehre, S. 317.

2) S. 61. und in dem Anhang S. 87 f.

3) Ich begreife nicht, wie de Wette (exeg. Handbuch z. d. St.), der im Uebrigen in Bezug auf die fragliche Zeitbestimmung des Lukas ganz mit der Ansicht der neueren Kritik einstimmig ist, auf dem Monumente von Ancyra die Notiz finden kann, Augustus habe a. U. 746 einen Census im Reiche angeordnet. Was sich auf diesem Monumente, der zweiten Tafel, findet, sind nur

in Rom und Italien, oder in einer einzelnen Provinz, wie Gallien, die Rede. Nur ganz späte christliche Schriftsteller, Cassiodor, † 575, Isidor von Hispalis, † 636 (und Suidas, zu Ende des eilften Jahrhunderts) schreiben dem Augustus einen allgemeinen Census im ganzen römischen Reiche zu: diese aber sprechen dann theils mit Bestimmtheit so, als ob er denselben nicht blos angeordnet, sondern wirklich durchgeführt hätte, was auch nach Herrn **Dr. Steudel's** Zugeständniß unrichtig ist; theils macht, bei dem Mangel aller anderweitigen Zeugnisse, ihre Stellung wahrscheinlich (bei Suidas wird es aus seinen eigenen Worten gewiß[1])), daß sie die Stelle des Lukas vor Augen gehabt haben. Wer gibt nun dem Gegner das Recht, Angaben, welche aller Wahrscheinlichkeit nach von der bestrittenen Stelle abhängig sind, als Stützen für diese zu gebrauchen; eine in ihrer Allgemeinheit offenbar falsche Notiz doch gerade so weit gelten zu lassen, als ihm eben ansteht, so weit nämlich, daß Augustus den allgemeinen Census zwar nicht überall wirklich durchgeführt, aber doch angeordnet haben sollte? Von einem solchen Auseinanderfallen der Anordnung und der Ausführung des Census ist nirgends eine geschichtliche Spur; am wenigsten in der Stelle des Lukas. Denn wenn es hier heißt: *ἐξῆλθε δόγμα — ἀπογράφεσθαι*

---

drei Census civium Romanorum, welche auch Sueton (Octav. 27.) als census populi, und von welchen Dio wenigstens den einen (hist. Rom. l. 55, 13.) ausdrücklich als *ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων* bezeichnet, und hinzusetzt: *τοὺς ἀσθενεστέρους τοὺς ἔξω τῆς Ἰταλίας οἰκοῦντας οὐκ ἠνάγκασεν ἀπογράψασθαι, δείσας, μὴ νεωτερίσωσί τι ταραχθέντες.* Auch schon die Zahlen, welche das ancyranische Monument als Resultat jener Einschreibungen angiebt: quadragiens centum millia etc., würden, selbst wenn nicht civium Romanorum dabeistünde, an keinen Census des ganzen orbis Romanus denken lassen.

1) Es finden sich in der Stelle des Suidas (dem A. *ἀπογραφή*), auf welche sich zwar nicht **Steudel**, aber **Tholuck** beruft, die augenscheinlich aus Lukas genommenen Worte: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.*

κ. τ. λ., und hierauf weiter: *ἀνέβη Ἰωσὴφ - ἀπογράψασθαι*: so wurde ja die Schatzung nicht blos befohlen, sondern kam wirklich in Vollzug. Da hilft man sich nun damit, der Anfang der Vollziehung sei gemacht, und so auch Joseph zu diesem Behuf in Bewegung gesetzt worden: dann aber sei die Sache aus unbekannten Gründen in's Stocken gerathen, und erst zehn Jahre später, unter Quirinus, wieder aufgenommen worden. Ja wohl aus unbekannten Gründen. Denn geschichtlich wissen wir von einer solchen Unterbrechung nichts, weil wir überhaupt von einem frühern Versuche des Augustus, noch unter Herodes **I.** Judäa einem römischen Census zu unterwerfen, nichts wissen; noch begreifen wir, wie Augustus sich eine solche Abweichung von der sonstigen Art, Länder verbündeter Könige zu behandeln, erlauben konnte, oder wie der bereits ziemlich weit gediehene (man reiste ja allgemein in die Stammörter, V. 3.) Versuch so ganz ohne Volksbewegung (die bekanntlich bei'm Census des Quirinus nicht ausblieb) abgelaufen sein sollte, daß Josephus so völlig davon schweigen kann. Eine Unterscheidung des Befehls vom wirklichen Census wird auch durch den Ausdruck des zweiten Verses: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίυ*, ausgeschlossen. Denn da in diesen Worten aller Nachdruck theils auf der Bestimmung, daß es die erste Schatzung gewesen, theils auf der andern, daß sie unter Quirinus stattgefunden, liegt: so bleibt weder für *ἐγένετο* noch für *ἡ ἀπογραφὴ* ein solches Gewicht, daß sie für sich, ohne den Beisatz etwa von *αὐτὴ*, welchen aber Herr Dr. Steudel nicht für sich in Anspruch nimmt, den Gegensatz zu *ἐξῆλθε δόγμα* bilden, und die wirkliche Ausführung des Census bedeuten könnten. Wenn von einem Fürsten erzählt ist, er habe eine gewisse Maßregel angeordnet, dieß sei die erste Maßregel der Art gewesen, und in dem und dem Jahre durchgeführt worden: so wird ohne besondere Bemerkung hier Niemand an eine zehnjährige Zwischenzeit zwischen Befehl und Ausführung denken. Endlich aber wird die Steudel'sche Deutung auch durch das Verhältniß von V. 2. zu V. 3. unmöglich. Wenn es nämlich V. 1. heißt: Augustus

ordnete den Census an; V. 2.: dieser Census kam in Vollzug unter Quirinus; V. 3. und 4.: und es reiste Alles, um sich einschreiben zu lassen, unter Andern auch Joseph: wer wird glauben, daß diese Reisen in den V. 1. angegebenen Zeitpunkt, sofern derselbe ein ganz anderer und früherer wäre, als der V. 2. bezeichnete, fallen, und nicht, wenn beide Zeitpunkte unterschieden werden sollen, vielmehr in den letzteren? Hieße es nicht absichtlich Mißverstand hervorrufen, wenn der Evangelist zuerst von der Anordnung, dann von der zehn Jahre späteren Durchführung des Census, hierauf aber, ohne dieß bemerklich zu machen, wieder von einer Reise zur Zeit der Anordnuug desselben gesprochen hätte? Doch ich halte mich allzulange bei diesem Punkte auf, da doch neuestens Herr **Dr.** Tholuck mir den unabsichtlichen Dienst erwiesen hat, factisch den Beweis zu führen, daß auch mit dem Aufwand einer weit größeren Bemühung und Gelehrsamkeit, als Herr **Dr.** Steudel darauf hat verwenden mögen, diese Zeitbestimmung des Lukas sich nicht mehr retten läßt[1]). Nur das eigene Wort des Herrn **Dr.** Steudel möge noch beigesetzt sein: „Es ist kein Zeichen einer guten Sache, an einem so einfachen, klaren Ausdrucke [wie der des Lukas über die Schatzung ist] markten zu wollen"[2]).

Merkwürdige Andeutungen gibt Herr **Dr.** Steudel sofort aus Anlaß der Versuchungsgeschichte, Matth. 4, 1. ff. parall.[3]). Er läßt die Wahl, „wie wir über das, was an der Erzählung nur als Einkleidung zu fassen, — ob sie als äußerlich Vorgefallenes oder nur innerlich Vorgegangenes zu betrachten sei, — denken mögen"; wobei wir bereits fragen müssen, wie er, ohne Gewalt gegen den Text, zu zeigen gedenke, daß die Berichterstatter nicht entschieden von etwas wirklich äußerlich Vorgefallenem sprechen? Wenn er aber sofort das, was in jedem Fall als die wesentliche Grundlage der Thatsache stehen bleibe, so be-

---

1) In der Abhandlung über die Schatzung, Luc. 2, 1 f., in seinem literar. Anzeiger, 1836, Nr. 38—42.

2) Tübinger Zeitschrift, 1833, 1, S. 130. Anmerkung.

3) Glaubenslehre, S. 171. 239. 319.

stimmt, „in Kraft göttlicher Unterstützung habe Jesus in der Wahl der Wege, welche dem in die Stille zurückgezogenen für die Erfüllung seines großen Berufs sich darboten, jedes sich darbietende Ungöttliche durch Geltendmachung einfacher, in Aussprüchen der Schrift niedergelegter Wahrheiten sogleich entschieden zurückgewiesen": so mag Herr **Dr.** Steudel übrigens oft nicht mit Unrecht über Entleerung, Verkümmerung der Fülle christlicher Wahrheit von Seiten philosophirender Theologen klagen[1]); hier gibt er selbst ein unübertroffenes Meisterstück solcher Entleerung und gleichsam Skeletirung der Bibel, wenn er, wie es scheint, an der Versuchungsgeschichte Alles, bis auf jenes abstracte Gerippe, als disputabel, als zu unsrer Belehrung über die Geschichte Christi und die Verhältnisse des Geisterreichs nicht wesentlich gehörig, betrachtet.

Ist hier nicht undeutlich ein Widerwille sichtbar, den biblischen Inhalt in seiner ganzen concreten und sinnlichen, dem modernen Verstande widerstrebenden Fülle aufzunehmen: so finden sich auch umgekehrt Beispiele, daß die biblischen Vorstellungen mit Merkmalen aus der heutigen Bildung bereichert werden, weil das Bewußtsein des Auslegers diese für sich nicht entbehren kann, folglich (weil ein Unterschied zwischen dem, was ihm, und was dem biblischen Schriftsteller Wahrheit ist, nicht zugegeben wird) sie auch in der Bibel finden will. Oder ist es etwas Anderes, als das von Herrn **Dr.** Steudel selbst getadelte „Streben, dem einfachen Geiste der heiligen Schrift durch [eigenen] Geistesreichthum aufzuhelfen"[2]), wenn ausdrücklich als biblische Vorstellung von den Engeln angegeben wird, sie seien „nicht gebunden an einen bestimmten Weltkörper"[3])? Ist dieß Ausdruck der biblischen Vorstellung, die außer der Erde gar keine weiteren Weltkörper

1) Z. B. Glaubenslehre, Vorr. S. XXV.

2) Glaubenslehre, Vorr. S. VI.

3) Glaubenslehre, S. 167. Weit richtiger Winer, unter dem A. Engel, in seinem bibl. Realwörterbuch, S. 386, wo die Israeliten ausdrücklich als ein Volk bezeichnet sind, das von bewohnten Himmelskörpern nichts wußte.

gleichen Ranges mit jener kennt, an welche, wie an die Erde, Bewohner hätten als an einen Wohnplatz gebunden sein können[1]); oder ist es vielmehr ein Nachklang der Schleiermacher'schen Bezeichnung der Engel als „zwischenweltlicher Wesen", und überhaupt des Copernicanischen Weltsystems?

Gehen wir von den Engeln zu den Dämonen fort, so läßt sich zum Voraus ein noch deutlicheres Widerstreben unseres Auslegers gegen die biblische Form dieser Vorstellung erwarten. Zwar findet er an sich „keine Schwierigkeit darin, unter der ordnenden Leitung Gottes auch durch Geister körperliche und psychische Leiden sich als bewirkt zu denken": trägt aber doch als eine mögliche Ansicht mit allen Zeichen eigener Zustimmung die vor, daß manche natürlich Kranke zur Zeit Jesu in Folge der um sie her gangbaren Meinung sich für besessen gehalten haben; Jesus habe sich ihrer Vorstellung blos anbequemt, und selbst die Evangelisten wollen Matth. 8, 32. parall. kein Fahren der Dämonen in die Schweine erzählen, vielmehr mache „eine treue Erwägung aller Umstände, wie der Text sie aufführt, wahrscheinlicher", daß wir an „ein Losstürzen der Leidenden auf die Herde in einem letzten, austobenden Paroxysmus" zu denken haben[2]). Unter den Gründen hiefür steht der Umstand oben an, daß „unläugbar, wie z. B. Marc. 3, 11., in den Berichten das den Kranken und das den bösen Geistern Beizulegende in einander zerfließe". Ohne Widerrede ist einzuräumen, wenn es in der angeführten Stelle heißt: *τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρει, προςέπιπτεν αὐτῷ καὶ ἔκραζε, λέγοντα κ. τ. λ.*, daß hier neben dem Dämon als dem activen Princip, des Kranken, als des passiven Theils nur nicht ausdrücklich erwähnt, mithin dem Dämon scheinbar als unmittelbare Thätigkeit und Wirkung beigelegt ist, was er doch, auch nach der Vorstellung des Erzählers,

---

1) Wo im A. T. die Vorstellungen von Sternen und Engeln zusammenzufließen scheinen, da wären ja solche Engel, als identisch mit den Sternen oder als deren Genien, vielmehr an diese Weltkörper gebunden.

2) Glaubenslehre, S. 175.

nur durch Vermittlung des Kranken that. Dort nun aber, in der Erzählung von den Gergesenern, ist der Kranken neben den Dämonen nicht nur ausdrücklich gedacht, sondern sie sind von den Dämonen in der Art unterschieden, daß, was diese thun, als nach ihrem Ausfahren aus den Menschen, mithin ohne Vermittlung durch diese, geschehen, bezeichnet ist. Wenn Matthäus und Markus sagen, *οἱ δὲ (δαίμονες) ἐξελθόντες*, oder: *καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα* — wozu Lukas noch setzt: *ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου* — *ἀπῆλθον* oder *εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους*: so waren doch die Dämonen, wenn sie aus den Kranken heraus waren, nicht mehr in ihnen, und fuhren also unmittelbar, nicht blos sofern sie die Leidenden antrieben, in die Schweine. Das ist also die „treue Erwägung aller Umstände, wie der Text sie aufführt", daß auf die im Texte entschieden angezeigte Unmöglichkeit, ihn auf eine gewisse Weise zu verstehen, nicht geachtet wird, um nur ein Ergebniß herauszubringen, mit welchem man „vor den entgegengesetzten Strebungen der Zeit nicht erröthen" zu dürfen fürchten muß [1]).

Demnächst kann unsre Aufmerksamkeit die Art uud Weise auf sich ziehen, wie Herr Dr. Steudel die Citationen aus dem alten Testament im neuen, namentlich in den Evangelien, behandelt. Seine allgemeine Ansicht über diesen Punkt spricht er dahin aus, daß die neutestamentlichen Schriftsteller „nirgends zumuthen, im alten Testament einen andern Sinn, oder auch nur einen weitern Sinn zu finden, als welcher zunächst in demselben dem Zusammenhange nach liegt" [2]). Eine solche Voraussetzung kann, je nach der verschiedenen Individualität der Ausleger, nach zwei verschiedenen Seiten hin von dem geraden Wege abführen. Wo der Auctoritätsglaube mit einem mystischen Elemente vorherrscht, da wird die Gefahr entstehen, die alttestamentlichen Stellen in ihrem ursprünglichen Sinne zu beeinträchtigen, und sie, sei es unmittelbar, oder mittelst der Annahme eines zweiten,

---

1) Glaubenslehre, Vorrede S. XXI.

2) Bengel's Archiv, 7, 2, S. 443 f.

tieferen Sinnes, der neutestamentlichen Anwendung adäquat zu machen; wo hingegen, wie bei Herrn Dr. Steudel, das verständige Element, doch ohne sich vom Auctoritätsglauben gelöst zu haben, überwiegt, da wird Versuchung sein, mit Respectirung des ursprünglichen Sinnes der alttestamentlichen Stellen, das Band zwischen ihnen und den neutestamentlichen Anführungen möglichst locker zu machen. In die allgemeine Discussion nun über die möglichen Bedeutungen, welche in den neutestamentlichen Anführungsformeln das *ἵνα, ὅπως* auf der einen, und das *πληρῶσθαι* auf der andern Seite haben können, ist hier nicht der Ort, sich einzulassen [1]); wir nehmen nur die einzelnen Citationen vor, von welchen Herr Dr. Steudel Auslegungen gegeben hat.

Bei manchen Stellen nun, wie Matth. 26, 54. Luc. 24, 26 f. 44 ff. hält Herr Dr. Steudel daran fest, daß sie auf alttestamentliche Aussprüche als wirkliche Prophezeihungen auf Christum, hinweisen [2]); sofern nämlich nach seiner Überzeugung Weissagungen auf einen leidenden Messias im alten Testamente sich wirklich finden, auf einzelne alttestamentliche Aussprüche aber, die man etwa anders möchte deuten wollen, in jenen Stellen glücklicherweise nicht verwiesen ist. Bereits schwieriger findet er die Nachweisung der Identität des Sinnes zwischen der alttestamentlichen Stelle und der neutestamentlichen Anführung, wo auf einzelne alttestamentliche Aussprüche bestimmter hingedeutet wird. So, wenn Joh. 17, 12. Jesus erklärt, von den ihm anvertrauten Jüngern sei ihm keiner verloren gegangen, *εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ*: so sucht Herr Dr. Steudel der gewöhnlichen Beziehung dieses Ausspruchs auf Ps. 41, 10. zu entgehen, ohne Zweifel, weil er in dieser Psalmstelle keine Beziehung auf Christum zu finden im Stande ist. Er zieht es daher vor, die zu erfüllende *γραφὴ* von den Weissagungen auf

---

1) Es genüge, auf die Ausführungen bei Winer, neutest. Grammatik, S. 332 ff., und bei Fritzsche, Comm. in Matth., Excurs. I., zu verweisen.

2) Bengel's Archiv, a. a. O. S. 448 f.

den Tod des Messias zu verstehen, zu dessen Herbeiführung der Verräther beitrug[1]). Allein es ist ihm bereits von anderer Seite nachgewiesen worden, daß Jesum in diesem Augenblicke nicht unmittelbar der Gedanke an seinen Tod, sondern der an das Schicksal des Judas beschäftigte; daß zu Herbeiführung seines Todes und Erfüllung der Weissagungen in diesem Sinne die Hülfe des Judas nicht unumgänglich nöthig war; daß, wenn hier Jesus von einer durch den Verrath des Judas erfüllten Weissagung spreche, er nicht wohl eine andere meinen könne, als die, welche er nach demselben Evangelisten (13, 18.) kurz zuvor auf den Verräther angewendet hatte[2]); woraus überdieß noch erhellt, daß durch Umdeutung der Stelle 17, 12. dem Zugeständniß, daß Jesus den Ps. 41. auf seinen Verräther bezogen habe, nicht einmal zu entgehen ist. Eine ähnliche Bewandtniß scheint es auch mit der Steudel'schen Deutung von Matth. 1, 22 f. zu haben. Wenn nämlich Herr **Dr.** Steudel bemerkt, die Citation von Jes. 7, 14. in dieser Stelle „scheine mehr im Allgemeinen auf Jesu Geeignetsein, Immanuel zu heißen (als darauf, daß Maria als Jungfrau ihn gebar), sich zu beziehen“[3]): so liegt der Grund einer so sonderbaren Behauptung schwerlich in etwas Andrem, als darin, daß Herr **Dr.** Steudel in der jesaianischen Stelle keine Geburt von einer unberührten Jungfrau finden kann, weßwegen denn auch Matthäus für die jungfräuliche Geburt Jesu sich nicht auf diese Stelle berufen haben soll. Sonderbar aber werden wohl auch Andere jene Steudel'sche Auffassung finden. Wenn nämlich auf einen ohne männliches Zuthun erzeugten, der Jesus heißen sollte, die Weissagung von einem Jungfrauensohn, Namens Immanuel, bezogen wird: kann dann der Vergleichungspunkt in diesem Namen, den der eine gar nicht führte, und muß er nicht vielmehr in der Geburt aus einer Jungfrau, welche beiden gemeinschaftlich ist, liegen? Nur nach-

---

1) Bengel's Archiv, 8, 3, S. 504.
2) Lücke, im Commentar z. d. St.
3) Glaubenslehre, S. 318.

träglich ist, da in dem um der schwangerwerdenden Jungfrau willen angeführten Orakel der Name Immanuel sich fand, auch diesem durch die Übersetzung in μεϑ' ἡμῶν ὁ ϑεὸς, eine nähere Beziehung auf Jesum gegeben[1].

Noch lieber jedoch greift in solchen Fällen, wo im neuen Testament eine bestimmte alttestamentliche Stelle angeführt wird, welche als wirkliche Weissagung zu nehmen er nicht über sich gewinnen kann, Herr Dr. Steudel zu der Auskunft, die behauptete Erfüllung solcher Aussprüche zur bloßen Anwendbarkeit herunterzustimmen. So soll Matth. 2, 15. der Evangelist bei Anführung des ἐξ Αἰγύπτȣ ἐκάλεσα τὸν υἱόν μȣ aus Hos. 11, 1. unter dem υἱὸς nicht Christum, sondern, wie der Prophet selbst, das Volk Israel verstanden, und durch die Erinnerung, daß auch dieses in Ägypten gewesen sei, den Anstoß an dem ägyptischen Aufenthalte des messianischen Kindes haben hinwegräumen wollen[2]. Allein von einem solchen Anstoß ist im Texte nichts angedeutet, und bei'm unbefangenen Lesen wird jeder das Citat so verstehen müssen, daß auch die ägyptische Reise Jesu zu demjenigen gehört habe, was die Propheten speciell von ihm vorhergesagt hatten[3]. — Auf gleiche Weise soll Joh. 15, 25. Jesus die Worte: ἀλλ' ἵνα πληρωϑῇ ὁ λόγος, ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν· ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν, nur so verstanden haben, es liege in der Absicht Gottes, daß dieser Ausspruch, welcher ursprünglich von etwas Anderem handelte, im vorliegenden Falle wahr werde, d. h. daß etwas geschehe, was mit Worten des alten Testaments also möge ausgedrückt werden[4]. Offenbar jedoch „hängt dieser Vers mit dem Vorhergehenden [wo von dem Hasse und Unglauben der Welt gegen Jesum die Rede war, vielmehr] so zusammen: Aber auch dieser Haß der ungläubigen Welt gegen mich ist nichts Zufälliges, sondern von Gott vorher-

---

1) Vergl. de Wette, kurze Erklärung des Ev. Matth. z. d. St.

2) Bengel's Archiv, 7, 2, S. 424.

3) s. auch de Wette z. d. St.

4) Bengel's Archiv, 8, 3, S. 507.

gesehen und in der Schrift vorherbedeutet"[1]). Ohne die Voraussetzung, daß jene Worte eine wirkliche Weissagung auf sein Schicksal seien, konnte Jesus in denselben nicht so, wie er thut, eine Beruhigung finden. Aber Herr **Dr.** Steudel kann sich nicht dazu verstehen, die Stelle Ps. 69, 5. (oder Ps. 35, 39.) ursprünglich messianisch zu fassen: und so soll sie denn auch der johanneische Jesus nicht so genommen haben. — Noch augenscheinlicher gegen den Sinn des Schriftstellers ist es, wenn unser Ausleger A. G. 1, 16. 20. eine blose Anwendung einer keineswegs als Weissagung gefaßten alttestamentlichen Stelle finden will[2]). Offenbar beabsichtigt hier Petrus, über das schauderhafte Ende, das es mit einem aus der Zahl der Zwölfe genommen, die Gemüther zu beruhigen; wenn er nun sagt: *ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ταύτην κ. τ. λ.*: so kann das Beruhigende nur darin liegen, daß er in dem Ende des Judas eine höhere Vorherbestimmung, also in den weiterhin angeführten Worten aus Ps. 69, 26. eine wirkliche Weissagung findet. Ebenso wenn sofort an die Worte des Ps. 109, 8.: *καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτȣ̃ λάβοι ἕτερος*, die Nothwendigkeit angeknüpft wird, für den Judas einen Ersatzmann zu wählen: so muß Petrus in jenem Psalm eine göttliche Anordnung für die damaligen Verhältnisse gefunden haben. Doch dieser Beweise bedarf es nicht einmal, da es ja ausdrücklich heißt V. 16.: *ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ταύτην, ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ ςόματος Δαβὶδ περὶ Ἰȣ́δα*, d. h. nach der einzig natürlichen Construction: es mußte in Erfüllung gehen der Ausspruch der Schrift, welchen der heilige Geist durch den Mund Davids im Voraus gethan hatte über Judas; so daß also Petrus geradezu sagt, der Ausspruch Davids habe schon ursprünglich auf den Judas sich bezogen. Es müßte denn Herr **Dr.** Steudel, um einer eigentlichen Weissagung zu entgehen, mit Eckermann die Worte: *περὶ Ἰȣ́δα*, mit *πληρωθῆναι* verbinden, und übersetzen:

---

1) Lücke, Comm. z. Ev. Joh. 2, S. 545.

2) a. a. O.

es mußte auf Judas seine Anwendung finden, was David (ursprünglich in ganz anderer Beziehung) gesagt hatte. Allein daß in diesem Falle statt περὶ vielmehr ἐν oder ἐπὶ stehen müßte, da πληρωθῆναι περί τινος = an jemanden in Erfüllung gehen, nicht vorkommt, zeigt schon Kuinöl zu der Stelle.

Dem mit einem alttestamentlichen Citate verbundenen Zusatz, es stehe etwas geschrieben περί τινος, gibt sich Herr Dr. Steudel sonst so weit gefangen, daß er in solchen Fällen eine wirkliche Weissagung annimmt, wie in den schon angeführten Stellen Luc. 24, 27. 44. Etwas Anderes ist es aber seiner Meinung nach schon Luc. 22, 37., wo Jesus sagt: δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ τὸ γεγραμμένον, worin „nicht nothwendig liege, daß die Stelle ursprünglich von ihm zu verstehen sei, wie wenn es hieße: δεῖ τελεσθῆναι τὸ περὶ ἐμῦ γεγραμμένον, wie Luc. 24, 44. und 27.“ [1]). Materiell nun gibt Herr Dr. Steudel zu, daß der sofort angeführte Ausspruch aus Jes. 53, 12. von Jesu auf sich bezogen worden sei: nur formell soll es nicht in jenen Worten liegen, mit welchen er sich auf die Prophetenstelle beruft. Daß aber dieß ein sophistisches Festhalten an einem nichtsbedeutenden Unterschiede zweier Citationsformeln ist; daß das περὶ ἐμῦ nicht absichtlich und in Folge einer andern Ansicht von der citirten alttestamentlichen Stelle das einemal gesetzt und das andremal weggelassen ist, vielmehr ebensogut hätte gesetzt werden können, wo es jetzt fehlt, und weggelassen werden, wo es steht: dieß erhellt unwidersprechlich daraus, daß es in der Stelle, in welcher es Herr Dr. Steudel vorne vermißt, hinten nachgebracht ist, indem ja nach Anführung von Jes. 53, 12. Jesus fortfährt: τὰ γὰρ περὶ ἐμῦ τέλος ἔχει, d. h. das auf mich sich Beziehende (in der Schrift) geht in Erfüllung. Oder will sich Herr Dr. Steudel auch hier durch eine andere Übersetzung, etwa: mit meinen Angelegenheiten (mit mir) geht es zu Ende, helfen? Allein τὰ περὶ ἐμῦ kann nicht so viel sein, als τὰ ἐμὰ πράγματα, vielmehr bezeichnet es bei Lukas, nicht blos in Ver-

1) Bengel's Archiv, 8, 3, S. 507.

bindung mit dem Particip γεγραμμένα, sondern auch für sich (24, 27.), die Christum betreffenden Weissagungen des alten Testaments. Daß aber τέλος nicht blos vom Ende, sondern auch von dem Erfolge, der Erfüllung, gebraucht wird, ist bekannt.

Sofern die moderne Bildung besonders auch in Rücksicht auf den Zustand des Menschen nach dem Tode in einer Abweichung von den Vorstellungen der alten Welt begriffen ist, so ist bei Auslegung der hierauf sich beziehenden Aussprüche Jesu und der Apostel die Gefahr für den neueren Schrifterklärer besonders groß, die biblischen Vorstellungen durch eigene theils zu verkümmern, theils zu versetzen. So werden wir uns denn gar nicht wundern, wenn wir auch in diesem Stücke bei Herrn **Dr.** Steudel etwas der Art begegnen sollten. Das künftige Gericht ist diesem Theologen nur einer der „Wendepunkte", wie solche auch sonst in der Menschengeschichte eintreten, und „auf einmal ersehntes Licht auf die Räthsel der Weltentwicklung werfen"; denn schon unmittelbar nach dem Tode rückt „jeder Einzelne in die seinem sittlichen Zustande angemessene Lage ein", und das Gericht mit der ihm vorangehenden Auferstehung dient blos dazu, die Gültigkeit der sittlichen Ordnung Gottes „vor dem Bewußtsein der gesammten Geisterwelt" zu rechtfertigen, indem namentlich an der Beschaffenheit des in der Auferstehung wiedererhaltenen Organs Beschaffenheit und Loos des Geistes sich für alle Welt erkennbar herausstellt [1]).

Daß nun der Unterschied des Looses der Menschen unmittelbar nach dem Tode von dem nach der Auferstehung und dem Gerichte nach neutestamentlicher Vorstellung als Unterschied der Vergeltung im Einzelnen und der allgemeinen Kundthuung dieser Vergeltung zu fassen sei, so daß die Menschen, nachdem über dieselben längst im Einzelnen abgeurtheilt wäre, im Gerichte nur noch einmal zusammen aufgeführt würden, damit sie von einander, und etwa auch noch andere Geister von ihnen, Notiz nehmen könnten: dieß ist jedenfalls in Abrede zu stellen. Denn

1) Glaubenslehre, S. 456 f. 469.

wenn Jesus Matth. 16, 27. sagt: *μέλλει ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ ἔρχεσϑαι ἐν τῇ δόξῃ τȣ̃ πατρὸς αὐτȣ̃ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτȣ̃· καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάςῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτȣ̃*, oder wenn Paulus 2 Kor. 5, 10. schreibt, wir alle müssen einst vor dem Richterstuhle Christi erscheinen, *ἵνα κομίσηται ἕκαςος τὰ διὰ τȣ̃ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαϑὸν, εἴτε κακόν*: so lassen sie ja eben für den Einzelnen die Vergeltung am jüngsten Gerichte eintreten; und wo von einer Entscheidung des Schicksals unmittelbar nach dem Tode die Rede ist, oder zu sein scheint, wie in der Parabel vom reichen Manne, Luc. 16, 16 ff., in der Anrede Jesu an den Mitgekreuzigten, Luc. 23, 43. (vergl. Phil. 1, 21. 2 Kor. 5, 8. Offenb. 14, 13.), da stehen auch schon vor der Auferstehung und dem Gerichte die Seligen in Gemeinschaft theils mit Christo, theils mit einander, und was Herr Dr. Steudel selbst zugibt, mit höheren Geistern, auch haben, wenigstens in jener Parabel, die Unseligen von ihnen und sie von den Unseligen Notiz. Ohnehin, daß das Wiedererlangen eines Körpers nothwendig sein solle zur allgemeinen Erkennbarkeit des Schicksals der Geister für einander, beruht auf der Täuschung, als ob, weil der Mensch während seines körperlichen Lebens einen körperlosen Geist nicht sehen kann, auch Geister nur durch das Medium von Körpern für einander wahrnehmbar werden könnten. Auf keinen Fall also kann die Steudel'sche Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vergeltungszustande, wie er unmittelbar nach dem Tode, und wie er nach der Auferstehung und dem Gerichte eintreten wird, als die neutestamentliche anerkannt werden, und es steht einem Dogmatiker, welcher, „damit nicht mit dem biblischen Inhalte die menschliche Auffassungsweise sich vermischen möge", ein „verzichtendes Verfahren" sich zur Pflicht gemacht hat[1]), übel an, in seine Glaubenslehre eine Vorstellung aufzunehmen, welche biblisch so gar nicht zu begründen ist. Fragt es sich nun aber, auf welche andere Weise denn Christus und die Apostel diese beiden Abschnitte des jenseiti-

1) Glaubensl. Vorr. S. V.

gen Looses gedacht haben: so ist so viel unwidersprechlich, daß, wo immer im neuen Testament von dem Gerichte die Rede ist, dasselbe als die erste Entscheidung des menschlichen Schicksals, welche keine andere vor sich hat, erscheint[1]); ebenso aber, wo so gesprochen ist, als träte die Vergeltung gleich nach dem Tode des Einzelnen ein[2]), da fehlt hinwiederum jede Aussicht auf eine weitere Entscheidung durch ein künftiges Gericht; so daß man geradezu sagen muß: diese beiden Vergeltungsacte sind im neuen Testament in gar kein Verhältniß zu einander gesetzt, sondern ignoriren sich gegenseitig. Hiemit hätte nun der rein biblische Dogmatiker sich zu begnügen, und nicht durch seine eigenen Vorstellungen der biblischen Lehre „aufzuhelfen“[3]). — Wenn ferner Herr **Dr.** Steudel die seligen Geister in der Ewigkeit „in immer erweiterte Berührung mit den unzähligen Welten der Schöpfung eintreten“ läßt[4]): so soll das doch nicht Vorstellung der Bibel sein, welche, wie schon bei anderer Gelegenheit erinnert wurde, eine Mehrheit von Welten, d. h. bewohnbaren und bewohnten Weltkörpern, gar nicht kennt?

Ganz besonders aber kommt der, an und für sich höchst achtungswerthe, Philanthropismus des Herrn **Dr.** Steudel mit der Lehre von einer ewigen Verdammniß in Conflict. Schon

---

1) Vergl. die Abhandlung über die urchristliche Unsterblichkeitslehre, von Weizel, in den theol. Studien und Kritiken, 1836. 3. und 4. (hier insbesondre 4, S. 912 ff.); eine Abhandlung, deren rücksichtslose historische Forschung allen Parteien, sofern ihnen die Wahrheit noch etwas werth ist, willkommen sein muß.

2) Die eben angeführte Abhandlung von Weizel sucht alle hieher gehörigen Stellen in Uebereinstimmung mit jener ersten Klasse zu deuten. Dieß ist ihm bei einem großen Theile derselben, namentlich bei den Paulinischen, ziemlich gelungen; aber einige Stellen, namentlich bei Lukas (16, 16 ff. 23, 43.), bleiben doch zurück, mit denen seine Deutung mir nicht völlig zu Stande zu kommen scheint.

3) Was Steudel selbst mißbilligt, Glaubensl. Vorr. S. VI.

4) Glaubensl. S. 467.

wenn er die Untersuchung über diesen Punkt mit dem Satze eröffnet: „Rufen wir die wahre Natur der Strafe uns in's Andenken zurück" [1]), ist er bereits zu unterbrechen, und zu erinnern, daß in einer Darstellung wie die seinige nicht selbstgebildete Begriffe, sondern die Aussprüche der Schrift zu berücksichtigen sind. Selbst wenn er entgegenhält, auch den Begriff der Strafe habe er sich ja nur aus den Eröffnungen der Schrift herausgebildet: so sieht, wo so unzweideutige unmittelbare Erklärungen derselben über die Dauer der Verdammniß vorliegen, der Versuch, die Ansicht hierüber mittelbar aus den die Natur der Strafe überhaupt betreffenden Schriftstellen abzuleiten, einer Ausflucht gar zu ähnlich.

Näher soll nun, wenn Jesus Matth. 25, 46. von den Gerechten sagt: *ἀπελεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον*, von den Gottlosen aber: *εἰς κόλασιν αἰώνιον*, *αἰώνιος* zwar dort die Bedeutung: ewig, endlos, hier dagegen nur die von langer Dauer, oder einem in jenem Äon eintretenden Zustande, haben. Diese Ungleichheit der Bedeutung desselben Wortes in unmittelbarem Zusammenhange muß als undenkbar erscheinen, auch wenn das Wort *αἰώνιος* an sich noch eine andre Bedeutung, als die von endloser Dauer, hätte. Eine solche hat es aber im neuen Testamente wenigstens durchaus nirgends, sondern, wo es nicht mit der Richtung rückwärts, auf die Vergangenheit, vorkommt, da liegt überall die Bedeutung: endlos, am nächsten [2]). Deutlich aber wird der Ausdruck: *ζωὴ αἰώνιος*, Joh. 6, 51. durch *ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα*, und ebenso die *κόλασις αἰώνιος* Marc. 9, 46. 48. durch *πῦρ ἄσβεςον* und den Zusatz: *ὅπȣ ὁ σκώληξ αὐτῶν ȣ̓ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ ȣ̓ σβέννυται*, wie auch Offenb. 20, 10. durch *βασανίζεσθαι εἰς τȣ̀ς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, als ein Zustand ohne Ende bezeichnet. Dieser so unverkennbar

---

1) Ebendas. S. 464.

2) Auch Hebr. 6, 2., die einzige Stelle, welche Herr Dr. St. für seine Deutung anführt, heißt *κρίσις αἰώνιος* offenbar ein in seinen Folgen ewiges Gericht.

ausgeprägten Ansicht des neuen Testaments gegenüber werden wir schon zum Voraus gegen eine Beweisführung aus einzelnen Stellen, oder eigentlich nur aus einer einzigen Stelle heraus mißtrauisch werden, welche die entgegengesetzte Ansicht als der Schrift angehörig belegen soll. Sehen wir von der Stelle Matth. 26, 24. ab, welche viel zu unbestimmt ist, um hier in Betracht kommen zu können, so soll „Christus Matth. 12, 32. nur Eine Sünde (die gegen den heiligen Geist) als in jener Welt nicht verzeihlich herausgehoben", mithin bei allen andern Sünden die Möglichkeit vorausgesetzt haben, daß sie, auch noch in jener Welt, nach dem Gerichte, vergeben werden können [1]). Allein in jener Stelle, welche nicht über die letzten Dinge, sondern nur über die Qualität einer gewissen Sünde in Vergleichung mit allen andern etwas aussagen will, ist das *ὄτε ἐν τότῳ τῷ αἰῶνι ὄτε ἐν τῷ μέλλοντι* nichts als „Ausdruck der absoluten Unverzeihlichkeit jener Sünde durch Negation jeder Zeit, in die man ihre Vergebung könnte setzen wollen" [2]); es will sagen: sie kann überall nicht vergeben werden; weder in diesem Leben, wie andre Sünden; noch in jenem, wenn man auch einen Augenblick annehmen wollte, es sei dort noch für Nachsuchung der Vergebung Zeit, was aber bekanntlich nicht der Fall ist.

Daß auch dieser ganze Steudel'sche Versuch, die *κόλασις αἰώνιος* zu einer Strafe von blos hypothetischer Ewigkeit (unter Voraussetzung der Fortdauer der verkehrten Gesinnung) abzuschwächen, „nicht auf exegetischem und historischem Wege entstanden ist, sondern auf philosophischem, von einem Versuch aus, der Schwierigkeit ewiger Höllenstrafen zu entgehen" [3]), zeigt sich noch besonders in den zum Theil sophistischen Bemerkungen, durch welche die gewöhnliche Ansicht bekämpft wird [4]), und welche fast wie ein etwas verworrener Nachklang der Schleiermacher'schen Behandlung dieser Lehrstücke erscheinen. Welches

1) Glaubensl. S. 465.
2) Weizel, a. a. O. 3, S. 607.
3) Weizel, a. a. O. S. 606.
4) Glaubensl. S. 465. unten und 466. oben.

aber jener philosophische Anstand gegen die Lehre von ewigen Höllenstrafen sei, das enthüllt sich, wenn als Grund, warum eine absolut ewige Verdammniß als biblische Lehre undenkbar sei, auf die vom neuen Testament anerkannte sittlich freie Natur des Menschen verwiesen, mit Rücksicht auf diese ebenso sehr wie die Unmöglichkeit, auch die Nothwendigkeit der einstigen Wiederkehr und Beseligung Aller abgelehnt, und nur an der Möglichkeit derselben, unter Voraussetzung des freien Entschlusses aller Einzelnen, festgehalten wird [1]).

Noch Ein Punkt aus der Steudel'schen Behandlung der Evangelien dürfte unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen: die Art, wie dieser Theologe die Himmelfahrt Jesu auffaßt; womit wir zugleich seine Deutung der Nachricht über die sogenannte Höllenfahrt verbinden können. In 1 Petr. 3, 18. liegt ihm zufolge: „Christus, sein *πνεῦμα* (seine höhere Natur) gleichsam mitbringend, habe Kunde gegeben den aufbewahrten Geistern, d. h. auch die unseligen Geister haben ihn als den mit göttlicher Würde ausgerüsteten anzuerkennen bekommen"; daher denn „von einem Aufenthalte Jesu in der Unterwelt in der Zwischenzeit zwischen seinem Gestorbensein und seiner Auferstehung hier wohl nicht die Rede" sei [2]). Allein wenn Petrus in der fraglichen Stelle von Christus sagt: *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν*, wozu dann V. 22. noch kommt: *πορευθεὶς εἰς ὀρανόν:* so ist, so gewiß die Wiederbelebung Christi *τῷ πνεύματι* im Sinne des Petrus eine reale war, ebenso gewiß auch die Predigt im Hades *ἐν τῷ πνεύματι* als eine reale zu nehmen; und wer das *πορευθεὶς* in Bezug auf den Hades durch ein bloses „gleichsam" abthun will, der bringt auch die Wirklichkeit des *πορευθεὶς εἰς ὀρανὸν* in Gefahr.

Von der Himmelfahrt Jesu spricht Herr Dr. Steudel in folgenden Worten: „Eine Veranschaulichung zu bleibendem

1) a. a. O. S. 466. 468.

2) Glaubensl. S. 322.

Eindrucke von der Thatsache, welche ihrer Natur nach nicht vertrug, sichtbar vorzugehen, von Jesu Übergang in die unsichtbare Welt, wurde den Aposteln in dem nur durch zwei Evangelisten [1]), Markus (16, 19.) und Lukas (24, 51. A. G. 1, 9—11.), berichteten Gesichte der Erhebung in den Himmel (Himmelfahrt): welche aber, als etwas Vorgegangenes, überall vorausgesetzt wird" [2]). Also Jesus soll zwar in die unsichtbare Welt entrückt worden, dasjenige aber, was die Evangelisten von seiner sichtbaren Himmelfahrt erzählen, soll nur ein Gesicht, d. h. eine blos innere Anschauung der Apostel, nichts in der Außenwelt Vorgegangenes, gewesen sein. Wo findet sich davon in den neutestamentlichen Nachrichten eine Andeutung? Während Jesus den Jüngern den Segen gab, wurde er von ihnen weggerückt (Luc. 24, 51.), und vor ihren Augen in die Höhe gehoben, bis eine Wolke ihn ihren Blicken entzog; worauf sie ihm noch lange in der Richtung gegen den Himmel hin nachschauten, bis zwei Männer in weißen Gewändern (Engel) zu ihnen traten, und sie darauf verwiesen, daß Jesus so, wie sie ihn haben gen Himmel fahren sehen, einst wiederkommen werde (A. G. 1, 9—11.). Will denn nun Herr **Dr.** Steudel behaupten, daß die Wiederkunft Christi gleichfalls nicht äußerlich, sondern blos innerlich, auf visionäre Weise, wahrnehmbar sein werde? oder soll in jenen Worten der Engel die Ungleichheit liegen, daß Christus zwar äußerlich sichtbar vom Himmel wiederkommen werde, aber nur innerlich wahrnehmbar gen Himmel gefahren sei? Wenn ferner das Genhimmelschauen der Apostel nur auf das wirkliche, sichtbare Himmelsgewölbe bezogen werden darf: kann Jesus gegen einen andern, als eben diesen sichtbaren Himmel, hin, und mithin anders, als äußerlich, entrückt worden sein? Endlich, wie sollte in die Worte: *καὶ ταῦτα εἰπών, βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη* (A. G. 1, 9.), der

---

1) Was hat dieß auf Herrn Dr. Steudel's Standpunkte für ein Moment, da ihm diese beiden so glaubwürdig wie die übrigen (Glbsl. S. 67 f.), und die Aussage von Einem so zuverläßig als die von allen vieren ist?

2) Glaubensl. S. 323.

Absprung von wirklichem Geschehen zu visionärer Anschauung hineingedacht werden?

Doch „Jesu Übergang in die unsichtbare Welt“ soll ja eine Thatsache gewesen sein, „welche ihrer Natur nach nicht vertrug, sichtbar vorzugehen“. Gewiß könnte bei einem Übergang in die unsichtbare Welt nichts weiter zu sehen sein, als nur das einfache Verschwinden. Aber wir haben am Schlusse der Geschichte Jesu eben nicht blos einen Übergang in die unsichtbare Welt, sondern eine Himmelfahrt. Zwar ist die Himmelfahrt auch ein Übergang in die unsichtbare Welt, nämlich an ihrem Schlusse, und dieser, wie Jesus in den Himmel einging und sich zur Rechten Gottes setzte, war den Aposteln allerdings unsichtbar, deren Blicken ja der Emporschwebende bald durch eine Wolke entzogen wurde; aber der Übergang in die unsichtbare Welt ist nicht das Ganze der Himmelfahrt, sondern in ihrem Anfang ist sie noch etwas Anderes, nämlich Erhebung von der Erde gegen den Himmel hin, was etwas seiner Natur nach Sichtbares ist. Dieses Moment an der Himmelfahrt ignorirt Herr Dr. Steudel, und läugnet daher ihre äußere Sichtbarkeit. Warum? Der Grund liegt nahe genug: weil der Himmel, der Aufenthalt Gottes und der Seligen, was er die unsichtbare Welt heißt, nach seiner Ansicht nicht mehr, wie nach biblischer Vorstellung, über dem Wolkenhimmel liegt, also, um in jene Welt zu gelangen, das Emporsteigen gegen die Wolken ihm als unpassender Umweg erscheint. Allein was können die Evangelisten dafür, daß Herr Dr. Steudel von modernen Ansichten über das Verhältniß von Himmel und Erde, Sichtbarem und Unsichtbarem, angesteckt ist? Müssen sie es deßwegen sich gefallen lassen, daß er ihre klarsten Worte nach seinen Vorstellungen umdeuten darf? Und was Herrn Dr. Steudel betrifft, „ist denn wohl hier wieder jene Gewissenhaftigkeit sichtbar, welche so zart sich scheut, je Eigenes in die Bibel zu tragen?“ [1])

---

1) Eigene Worte Steudel's gegen Olshausen, Bengel's Archiv, 7, 2, 527.

Demnächst begegnen wir unserem Ausleger mit einer eigenthümlichen Deutung der Erzählung der Apostelgeschichte, Kap. 2., daß am ersten Pfingstfeste nach dem Tode und der Auferstehung Jesu seine in Jerusalem versammelten Anhänger (der gewöhnlichen Auffassung des Berichts zufolge) in allerlei fremden Sprachen geredet haben sollen [1]). Ein Factum dieser Art erscheint Herrn Dr. Steudel als „ein Schaustück für die Neugierde", von welchem, daß es Gott veranstaltet haben sollte, er sich nicht überzeugen kann; da er jedoch andrerseits ebenso die Annahme einer blos traditionellen Darstellung in der biblischen Geschichte bedenklich findet: so ergibt sich, wie immer in solchen Fällen, für ihn die Aufgabe, der biblischen Erzählung so viel Wunderbares abzudingen, bis sie seinem ebenso nüchternen als glaubigen Sinne zusagen kann. Diese Wegschaffung des Wunderbaren geräth ihm übrigens dießmal so total, daß wenigstens in den Reden der Jünger Jesu, die übernatürliche Anregung ihrer Begeisterung abgerechnet, nichts, was einem Wunder ähnlich sähe, zurückbleibt. Es soll nämlich der Hergang einfach nur dieser gewesen sein, daß die Anhänger Jesu in Folge höherer Anregung ihre dem Christenthum entsprechenden Gefühle in hoch und warm begeisterter Rede, wie sonst noch niemals, aussprachen, und daß von diesen Reden die festbesuchenden Fremden aus den verschiedensten Gegenden, welche der Meinung gewesen waren, die Galiläer, die Anhänger des hingerichteten Sectenhaupts Jesus, werden ganz unerhörte, den jüdischen Ansichten zuwiderlaufende Dinge zur Sprache bringen, zu ihrer größten Ueberraschung sich ganz heimisch angesprochen gefunden haben [2]).

---

1) Nachtrag zu der Abhandlung des Herrn Dr. Baur, über den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν. Tüb. Zeitschrift, 1830, 2, S. 133 ff. Womit zu vergleichen die Gegenbemerkungen aus Anlaß der exegetischen Studien von Scholl (in Klaiber's Studien der Würtemb. Geistlichkeit, 3, 1.), Tüb. Zeitschr. 1831, 2, S. 128 ff.

2) Diese Auffassungsweise ist nicht durchaus neu; das Wesentliche derselben, die Deutung des τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ τινὸς λαλεῖν von

Wenn gegen eine solche Deutung der Erzählung der Leser sogleich die Frage kehrt, wie denn der Ausdruck des Lukas, die zusammengelaufenen Fremden haben gehört *εἷς ἕκαςος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* (V. 6.), anders, als von der eigenen Landessprache eines Jeden, verstanden werden könne? so begegnet dieser Frage die Nachweisung, daß das Wort *διάλεκτος* nicht blos die Sprechweise, so wie sie ein Volk oder einen Stamm von andern unterscheidet, sondern 1) allgemein, Rede, Ansprache überhaupt, 2) jede besondre Art, sich auszudrücken, nicht blos nach nationellen und provinziellen, sondern auch nach anderweitigen Unterschieden, bedeute. Allein diese Verschiedenheiten, welche das Wort *διάλεκτος* bezeichnet, sind erweislichermaßen immer Verschiedenheiten der Form, wie in den Ausdrücken: *διάλεκτος πεζὴ, τροπικὴ;* von der Eigenthümlichkeit des Inhalts, der in den Worten enthaltenen Gedanken und Empfindungen, von welchen nach der vorliegenden Deutung die Anwesenden sich angesprochen gefunden haben sollen, kommt der Ausdruck sonst nicht vor. Sehr mit Unrecht flüchtet sich gegen eine ihm in dieser Hinsicht gemachte Einwendung [1]) Herr **Dr.** Steudel zunächst hinter das ganz Einzige dieses Vorgangs, welcher etwas sonst in der Erfahrung auf diese Weise nicht Vorkommendes sei: da doch nach seiner Auffassung in jenem Sichangesprochenfinden ebensowenig Übernatürliches oder auch nur Ungewöhnliches liegt, als wenn irgendwo ein Publicum von einem Redner, einem Schauspiele und dergl., gegen welche es ein Vorurtheil hatte, sich wider Erwartung befriedigt findet. Daher hält es Herr **Dr.** Steudel selbst weiterhin [2]) für gerathener, unvermerkt das Gewicht immer mehr von dem Inhalt auf die Form hinüberzuspielen, und durch das *λαλεῖν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ κ. τ. λ.* und *ἡμετέραις γλώσσαις* das Reden in alttestamentlicher Ausdrucksweise bezeichnet wissen

---

Reden, in welchen die Hörer ihre eigenen Ansichten und Erwartungen wiederfinden, war schon von Herder aufgestellt. Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest, §. 17.

1) Von Scholl in der angef. Abhandlung.

2) In der zweiten der angeführten Abhandlungen.

zu wollen. Zugegeben nun einen Augenblick, was jedoch bei dem gänzlichen Mangel aller Belege nicht gefordert werden kann, daß diese Eigenthümlichkeit in der Redeform der Apostel und übrigen Christen durch *διάλεκτος* habe ausgedrückt werden können: so wird alsdann um so unbegreiflicher (was indeß auch in Bezug auf den Inhalt ihrer Rede nicht zu begreifen ist), wie über das Reden der Jünger, die doch auch geborene Juden waren, in alttestamentlichen Ausdrücken (oder in jenem Fall in Vorstellungen, die den jüdischen nicht zu sehr zuwider liefen) die in Jerusalem versammelten Fremden sich so gewaltig verwundern konnten, daß es von ihnen heißt: *συνῆλθε τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη — ἐξίςαντο δὲ πάντες καὶ ἐθαύμαζον* (V. 6 f.).

Doch *διάλεκτος* kann hier dem Zusammenhange nach schlechterdings keine anderen als nationale und provinzielle Sprachunterschiede bedeuten, wenn einestheils das *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν* durch *ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν* näher bestimmt (V. 8.), anderntheils als Grund der Verwunderung ein ganzes Register von Völkern hergezählt wird, in deren Sprachen allen sich Leute aus Galiläa haben vernehmen lassen (V. 9—11.). Daß nun *ἡ ἰδία διάλεκτος, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν* nichts Anderes, als die Muttersprache, bedeuten könne, dieß wagt auch Herr **Dr.** Steudel so wenig in Abrede zu ziehen, daß er selbst es zunächst so übersetzt, nur aber sofort dahin umdeutet, daß Muttersprache hier so viel wie gewohnte, von Jugend auf eingesogene Vorstellungen sein soll. Ist schon an und für sich dieser uneigentliche Gebrauch eines Ausdrucks, der sonst nur Muttersprache bedeutet, im höchsten Grade unwahrscheinlich: so haben wir ja hier überdieß in dem Völkerregister einen ausdrücklichen Fingerzeig des Schriftstellers, daß wir jenen Ausdruck nicht anders als eigentlich nehmen sollen[1]). Dem weicht Herr **Dr.** Steudel dadurch aus, daß er theils die Bezeichnung der Sprechenden als *Γαλιλαῖοι*

---

1) S. Baur, über den wahren Begriff des *γλώσσαις λαλεῖν*, mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen hierüber. Tüb. Zeitschrift 1830, 2, S, 82 ff.

nicht auf die Landschaft, sondern auf die Secte der Anhänger Jesu bezieht, welche in den ersten Zeiten diesen Namen führte; theils von der Aufzählung der Hörenden behauptet, das Verzeichniß derselben sei nicht mit Rücksicht auf die Sprache, sondern, neben der Entfernung der Länder, in dem Ἰȣδαῖοι καὶ προσήλυτοι namentlich auch auf die religiösen Verschiedenheiten, entworfen: wornach denn die Verse 7—11. den Sinn haben sollen, daß die Anwesenden alle, aus wie entfernten Gegenden der Erde sie auch waren, und wie verschiedene Stufen und Richtungen der Gotteserkenntniß sich unter ihnen fanden, dennoch durch den Vortrag jener Männer aus der galiläischen Secte sich heimisch angesprochen gefühlt haben. Allein das unter einer so überwiegenden Mehrzahl von Worten, die sich auf nationale und provinzielle Unterschiede beziehen, stehende Ἰȣδαῖοι και προσήλυτοι kann nicht beweisen, daß die ganze Aufzählung nach den religiösen Differenzen angelegt sei, welche zudem, den Christen gegenüber, zwischen Juden und Proselyten und wieder zwischen den Anhängern der mosaischen Religion in den verschiedenen Ländern, kaum in Betracht kamen; vielmehr sind nur um die Mannigfaltigkeit dieses Völkerkatalogs zu vermehren, alle zuvorgenannten Nationen wieder jede in ihre zwei hier in Betracht kommenden Theile, wirkliche Juden und Proselyten, zerlegt. Daß aber auch die übrigen Namen außer diesen beiden nicht mit Rücksicht auf die Sprache, sondern nach der Entfernung der Länder aufgezählt seien, ist nur in so weit richtig, daß die Lage der Provinzen die Ordnung bestimmt, in welcher sie aufgestellt sind, indem, mit Ausnahme der nachgeholten Kreter und Araber, deutlich von Osten nach Norden, von da nach Süden, und endlich nach Westen, vorgeschritten ist; wogegen die Wahl der Völker selbst aus dem Bestreben sich erklärt, alle Hauptnationen aufzuführen, welche in weitem Umkreis um den Schauplatz der Begebenheit herlagen. Zwar redeten mehrere der hier nebeneinander aufgeführten Völker zusammen nur Eine Sprache, wie die kleinasiatischen, nebst den Kretern, die griechische: im Ganzen aber begreift das Verzeichniß doch sechs Sprachen, nämlich die persische, syrochal-

däische, griechische, ägyptische, römische und arabische in sich. Daß es insofern nicht statt *Πάρθοι καὶ Μῆδοι* oder statt *οἱ κατοικοῦντες Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν*, geradezu heißt: *οἱ λαλοῦντες Περσικῇ, Ἑλληνικῇ διαλέκτῳ*, darf nicht Wunder nehmen, da es den angekommenen Fremden am nächsten lag, ihre Heimath zu nennen, und die Sprachen, welche daselbst geredet wurden, als bekannt hinzuzudenken. Dieser Reihe von Völker- und Provinzen-Namen gegenüber kann auch *Γαλιλαῖοι*, das für sich wohl auch die Secte bezeichnen könnte, nur die Landschaft, und zwar mit Rücksicht auf ihre Sprache, bedeuten. Zwar behauptet Herr Dr. Steudel, wenn eine Verwunderung ausgedrückt werden sollte über die Fähigkeit der Jünger Jesu, in so vielen fremden Sprachen zu reden, so wäre es unpassend gewesen, dieselben gerade als *Γαλιλαῖοι* zu bezeichnen, da gerade von Galiläern, der gemischten Bevölkerung ihres Landes wegen, am ehesten die Kenntniß verschiedener Sprachen zu erwarten war. Allein wenn auch manche Galiläer etwa griechisch und vielleicht noch eine oder die andere Sprache weiter verstanden: so war darum doch bei ungebildeten Männern das zusammenhängende Reden in den Sprachen zum Theil so entlegener Völker, und daß sich hier gerade jene sämmtlichen sechs Sprachen zusammenfanden, Grundes genug zur Verwunderung.

Bleibt es somit unumgänglich die Meinung des Schriftstellers, daß die Jünger Jesu in verschiedenen Sprachen geredet haben: so können die Schwierigkeiten, welche Herr Dr. Steudel in dieser Auffassung der Sache finden will, unmöglich von Belange sein. Wirklich sind sie zum größeren Theil rein selbstgemacht, und lösen sich auf dem eigenen Standpunkte des Herrn Doctors, wofern er sie nur nicht absichtlich festhält: wie die Einwendung, daß ja die Zuhörer den Inhalt der Reden, welche sie hörten, nämlich *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, als die Hauptsache hervorheben (V. 11.), durch die Hinweisung darauf sich erledigt, daß, nachdem bereits zweimal, V. 6. und 8., einzig die Sprache, in welcher sie redeten, als das Erstaunenswerthe hervorgehoben war, die schließliche Erwähnung auch des Inhalts neben der

Sprache keinen auf diesem ruhenden besondern Nachdruck beweisen kann; oder die Berufung darauf, daß ja Petrus in seinem rechtfertigenden Vortrage durchaus keines Redens in fremden Sprachen gedenke, durch die Erinnerung, wie es dem Petrus begreiflicherweise nicht vorerst darum zu thun war, den Thatbestand festzustellen, der für alle nicht absichtlich Übelwollenden offen dalag, sondern darum, die vorliegende Thatsache (ὃ βλέπετε καὶ ἀκούετε) als begründet in einer längst verheißenen Wirksamkeit des πνεῦμα ἅγιον nachzuweisen. Ein anderer Theil der von Herrn Dr. Steudel hervorgehobenen Schwierigkeiten, wie namentlich die Verwirrung des Durcheinanderredens in so vielerlei Sprachen, läßt sich freilich auf seinem Standpunkte nicht befriedigend lösen, ist aber von einem freieren Standpunkte aus bereits durch Andere [1]) gelöst worden.

Da wir nun an die paulinischen Briefe kommen, so mag bemerkt werden, daß auch an der Versöhnungslehre, wie sie unsre Kirche im neuen Testament, und namentlich in diesen Briefen, finden zu dürfen glaubte, die Verständigkeit Herrn Dr. Steudel's Anstoß genommen hat. Die Meinung, daß Gott aus einem zürnenden erst durch Jesu blutigen Tod in einen gnädigen und liebreichen umgestimmt worden sei, scheint ihm Gottes unwürdig; die Annahme eines Zwiespalts zwischen Gerechtigkeit und Liebe in Gott, von welchen diese zwar den Menschen hätte wollen Vergebung angedeihen lassen, jene aber dieß nicht vermocht hätte ohne stellvertretende Büßung der ihnen gebührenden Strafe, findet er anthropopathisch; die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit selbst, als ob sie nach eingetretener Besserung des Menschen doch noch Strafe für die früheren Vergehungen verlangte, erscheint ihm als Übertragung des Begriffes der bürgerlichen Gerechtigkeit auf die göttliche: während diese vielmehr das Gesetz in sich schließe, daß zugleich mit dem Ablegen der Sünde auch von einer Strafe nicht mehr die Rede sei. Daher lehnt nun Herr Dr. Steudel diejenige Vorstellung von der Versöhnung

1) Namentlich durch Baur, a. a. O. S. 105 ff.

durch den Tod Jesu ab, welcher zufolge die von den Menschen verschuldeten Strafen durch die stellvertretende Büßung eines Andern hinweggefallen sind, und ohne diese Stellvertretung nicht hätten erlassen werden können; wogegen er selbst die Versöhnung durch Christum vielmehr auffaßt als die Darreichung dessen an den Menschen von Seiten der göttlichen Gnade, was er im Glauben sich anzueignen hat, um von Sünde und Schuld befreit, und vor Gott gerechtfertigt sich zu finden. Dieses von Gott im Tode Jesu der Menschheit Dargereichte ist erstlich der Beweis der göttlichen Liebe zu den Menschen, in welcher zugleich die Bürgschaft für die Möglichkeit der Sündenvergebung liegt; zweitens der durch die schwersten Prüfungen bis zum qualvollen Tode erprobte Gehorsam Christi, der, wenn wir ihn durch den Glauben in uns aufnehmen, und zum eigentlichen Princip unsres Lebens werden lassen, uns gerecht vor Gott darstellt. In dieser Theorie hat also der Tod Jesu nicht die Bedeutung einer stellvertretend übernommenen Strafe, sondern er dient nur dazu, theils Gottes Liebe zu uns, theils die Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi zu verbürgen [1]).

Mit lobenswerther Aufrichtigkeit stellt Herr **Dr. Steudel** diese seine Versöhnungslehre ausdrücklich der unsrer symbolischen Bücher, als in wesentlichen Stücken von derselben abweichend, entgegen: mit der Schriftlehre freilich muß er seinem ganzen Standpunkte gemäß sich in Einheit zu halten bedacht sein. Zu diesem Ende sucht er zuerst seine Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit, vermöge deren als Bedingung der Vergebung nur Besserung des Sünders erforderlich sein soll, auch als die biblische geltend zu machen. In dieser Richtung werden zuvörderst alttestamentliche Stellen aufgeführt; allein einzelne Blicke eines Propheten, wie Ezech. 18, 21 ff., beweisen nichts gegen die hebräische Grundansicht, wie sie im Gesetzbuche niedergelegt ist [2]): und

1) Die Steudel'sche Versöhnungstheorie ist ausgeführt in der Abhandlung: biblische Beleuchtung der Versöhnungslehre, Tüb. Zeitschrift 1831, 4, S. 29 ff., und in der Glaubenslehre, S. 248 ff.

2) Vergl. Scholl, über die Opferideen der Alten und insbesondre

aus diesem sucht Herr **Dr.** Steudel vergeblich den Grundsatz zu entfernen, daß den Sünder, mit Ausnahme desjenigen, dessen leichtere Verfehlungen durch Opfer zu büßen waren, unausbleiblich Strafe treffen müsse. Wenigstens in den Stellen, welche er anführt, 3 Mos. 26, 40. 5 Mos. 4, 30. 30, 2. 8 f., wie auch 1 Kön. 8, 33—36. 44—50., wird die Besserung als eine solche, welche erst auf die an der Nation zu vollziehende Strafe folgen werde, mithin die Strafe nicht als wegfallend, gedacht. — Insbesondere sollen es die Opfer nicht gewesen sein, durch welche im alten Bunde Vergebung sittlicher Verschuldungen zu erlangen war. Allerdings waren blos Unwissenheits- und Übereilungsfehler durch Sünd- und Schuldopfer abzubüßen; daraus folgt aber nicht, daß boshafte und überdachte Vergehungen rein durch Reue und Besserung zu tilgen gewesen wären: sondern auf gesetzlichem Standpunkte war auf dieselben theils bürgerliche Strafe, sei es mehrfache Erstattung (2 Mos. 22, 1 ff. 3 Mos. 6, 1 ff.), oder Todesstrafe (3 Mos. 24, 14 ff. 4 Mos. 15, 30 f.), gesetzt, theils hatte sich Jehova selbst die Bestrafung vorbehalten (2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 26, 14 ff. 5 Mos. 4, 25 ff. Kap. 27—30.). — In keinem Falle aber, meint Herr **Dr.** Steudel, habe in den Sünd- und Schuldopfern des alten Bundes die Idee einer Stellvertretung und Strafenübertragung gelegen, vielmehr seien sie nur als „auserlesene Gaben zu betrachten, deren Hinnahme von Seiten Jehova's die Erklärung enthielt, daß der Grund für das Fernehalten von ihm nunmehr gehoben, die Versündigung als aus seinen Augen gerückt zu betrachten sei". Die Idee von einem stellvertretenden Tode des Opferthiers, so nahe sie durch die Natur der Sache selbst, durch die Vergleichung der Opfer-Ideen anderer Völker, wie auch durch einzelne Andeutungen im alten und besonders im neuen Testamente, gelegt wird, läßt sich doch allerdings nicht streng als Grundlage des hebräischen Sühnopferwesens nachweisen, weil — der Natur eines solchen Rituals ge-

---

der Juden. In Klaiber's Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs, 5, 2, S. 177 ff.

mäß — im mosaischen Gesetze mehr nur die Gebräuche bei jenen Opfern vorgeschrieben, und ihre Wirkung angegeben, als die Art, wie sie diese Wirkung hervorbringen sollten, auseinandergesetzt ist; aber ebensowenig ruht der Beweis des Herrn **Dr.** Steudel für seine entgegengesetzte Ansicht auf lauter Stützen, welche auch demjenigen haltbar erscheinen könnten, der nicht zum Voraus schon ein gewisses Ergebniß zu bekommen wünscht[1]). Doch ich brauche mich in diese, allerdings noch sehr disputable Materie nicht weiter einzulassen[2]), da, auch abgesehen hievon, die Idee der Stellvertretung eines Unschuldigen für einen Schuldigen nach Herrn **Dr.** Steudel's eigenem Zugeständniß[3]) in Jes. 52. 53. liegt, auf diese Stelle aber vor allen die neutestamentliche Versöhnungslehre gebaut ist.

In Bezug auf das neue Testament ist es lediglich die ab-

---

1) Der Hauptgrund Herrn Dr. Steudel's wenigstens, daß nämlich nach 3 Mos. 5, 11. Arme auch unblutige Sündopfer von Mehl darbringen durften, wobei also von einer stellvertretenden Tödtung keine Rede sei, beweist nichts, und der hieraus gezogene Kanon, „die richtige Ansicht von der Bedeutung des Sühnopfers könne nur eine solche sein, bei welcher nichts Wesentliches verloren gehe, ob das dargebrachte Opfer in einem Thiere oder in Mehl bestehen mochte" — ist völlig unrichtig. Wo nur immer möglich, wenn Einer nur im Stande war, ein paar Tauben aufzubringen, sollte das Sündopfer ein blutiges sein: blos bei der größten Dürftigkeit wurde ein Surrogat aus Mehl gestattet; der Beschaffenheit des Surrogats aber auf den Begriff der Sache selbst Einfluß zu gestatten, und ein Merkmal, das jenem fehlt, auch dieser abzusprechen, ist überall nicht erlaubt. Wirklich bringt auch der Hebräerbrief, auf welchen sich Herr Dr. Steudel in der Entwickelung der Opferideen mit Recht gerne beruft, jenes Surrogat so wenig in Anschlag, daß er geradezu den Satz aufstellt: χωρὶς αἱματεκχυσίας ὀ γίνεται ἄφεσις (9, 22.).

2) Uebrigens finde ich über dieselbe die Ansicht am annehmlichsten, welche de Wette, in seiner Commentat. de morte Jesu Christi expiatoria §. 6., und Scholl, in der angef. Abhandlung S. 143 ff., entwickelt haben.

3) Bengel's Archiv, 1, 1, S. 50 f.

stracte, an Einer Seite der Sache festklebende Betrachtungsweise, welche dem Herrn Dr. Steudel möglich macht, die Lehre von einer wirklichen Stellvertretung als in demselben nicht vorhanden darzustellen. Gott werde, heißt es, im neuen Testament überall schon zum Voraus als der liebende, die Sendung und Hingabe seines Sohnes bereits als Werk seiner Liebe zu den Menschen dargestellt. Dieß beweist aber nur gegen die ganz crasse Versöhnungstheorie, welche, übrigens doch wohl nur im Ausdrucke fehlgreifend, Gott vor dem Tode Jesu nur als zornigen, rache-schnaubenden darstellt; gar nichts hingegen beweist es dawider, daß nicht Gott die Menschen zwar als seine Geschöpfe, in denen also noch immer ein Keim des Guten lag, geliebt, sofern sie aber von der Sünde angesteckt waren, ihnen gezürnt, und diese Collision gleichsam seiner Gerechtigkeit und Gnade durch den stellvertretenden Tod Christi ausgeglichen haben sollte. — Aber, wendet Herr Dr. Steudel ein, überall spricht das neue Testament von einer Feindschaft vielmehr der Menschen gegen Gott, als Gottes gegen die Menschen (aber oft genug, wie er selbst bemerkt, von dessen Zorn); ohnehin von einem Zwiespalt jener beiden Eigenschaften in Gott steht nichts in der heil. Schrift. Auch von der Trinität im kirchlichen Sinne bekanntlich nichts, weil beiderlei Bestimmungen schon eine weitergeschrittene Reflexion und Abstraction voraussetzen; deßwegen liegen aber doch von beiden Punkten, von jenem Zwiespalt, wie von der Dreieinigkeitslehre, die Voraussetzungen, oder sie selbst voraussetzungsweise, unverkennbar im neuen Testament. — Eben so wenig besagt die Einwendung des Herrn Doctors, daß es mit dem Tode Jesu eine ganz andere Bewandtniß, als mit einem Sühnopfer, habe, indem dieses der Sünder Gott darbringe: Christum aber habe Gott selbst dahingegeben. Allerdings nämlich ist die Vergleichung des Todes Jesu mit einem Opfer eben nur eine Vergleichung; aber wie der Knecht Gottes Jes. 53. den unter göttlicher Zulassung über ihn hereinbrechenden Plagen sich willig hingab, und zwar, wie auch Herr Dr. Steudel einräumt, mit stellvertretender Wirkung: so kann auch das von Christo, der ja nach Steudel's

scher Ansicht eben jener עֶבֶד יְהֹוָה ist[1]), freiwillig übernommene Leiden als Sühne für die Menschheit wirken. — Es werde aber doch, fährt Herr Dr. Steudel fort, keine Versöhnung als zu Stande gekommen anerkannt, außer vermittelst des Glaubens; das Wesen des Glaubens aber sei die Aufnahme des gestorbenen und wiederlebenden Christus in unser Inneres, als Lebensprincip, und eben dieses Leben Christi in uns mache nach Röm. 6, 1 ff. die Grundlage unsrer Versöhnbarkeit aus. Doch wohl nach dem Herrn Doctor selbst nur die subjective; und daß alsdann in der gegenüberstehenden objectiven Seite der Tod Jesu nicht blos als Versiegelung seines vollkommenen Gehorsams, sondern als stellvertretendes Leiden enthalten sei, wird nicht in Abrede gestellt werden können. — Fast sophistisch klingt es endlich, wenn Herr Dr. Steudel geltend macht, von einer Christo auferlegten Strafe könne schon deßwegen nicht die Rede sein, weil nur ein solcher von Gott gestraft werde, dessen Beginnen ein eitles und verkehrtes sei, wie denn auch der Leidende Jes. 53, 4. nur nach der Meinung der Leute ein Gestrafter gewesen. Dieses Schwankende bringt ja die Natur des stellvertretenden Leidens mit sich, daß es einerseits nicht Strafe, nämlich nicht für den Unschuldigen, der sie trägt, aber andererseits doch Strafe, in Bezug auf die Schuld dessen, der sie verdient hätte, ist. — An der ineinandergreifenden Masse von Stellen, in welchen der einfache uneingenommene Anblick immer wieder die Lehre von einem stellvertretenden Opfertode Jesu finden wird, muß jede anderweitige Ausdeutung scheitern, und auch Herr Dr. Steudel ist uns eine genauere exegetische Begründung seiner Ansicht durch ausführliche Erklärung der betreffenden Stellen noch schuldig geblieben.

Wir kommen jetzt an ein großes hermeneutisches Kunststück unsres Schriftauslegers, an den Versuch nämlich, aus dem 9ten Kapitel des Briefs an die Römer die Lehre von einer absoluten Prädestination hinwegzuschaffen[2]). Wer sich aus der Lehre von

1) Ueber den Knecht Jehoven's, Tüb. Zeitschrift 1830, 2, S. 39 ff.

2) Nachweisung der in Röm. 9. liegenden Sätze als zu Gunsten ei-

den zukünftigen Strafen erinnert, wie sorgfältig Herr Dr. Steudel nicht blos der Unmöglichkeit, sondern eben so sehr auch der Nothwendigkeit der einstigen Besserung und Begnadigung aller Sünder sich erwehrte; wer überlegt, daß auch an seiner Ausdeutung der neutestamentlichen Versöhnungslehre die Furcht, die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit anzutasten, ihren nicht geringen Antheil hat, der wird sich nicht darüber wundern, den Herrn Dr. Steudel Alles anwenden zu sehen, um nicht in einer Stelle der Schrift eine Lehre finden zu müssen, welche jenen beiden ihm so angelegenen Stücken den empfindlichsten Schaden zuzufügen scheint.

Auch in dieser Abhandlung ist durchgängig die Vermengung dessen, was dem Verfasser denkbar oder undenkbar ist, mit dem, was der Apostel Paulus gedacht oder nicht gedacht haben könne, zu bemerken. Es heißt immer wieder: ich kann mir Gott nicht so denken — es ist Bedürfniß für den Geist, es ist Pflicht, in die Idee Gottes nichts aufzunehmen u. s. w., — ganz wie wenn es der Herr Verf. nur mit eigenen, und nicht mit Gedanken eines Dritten zu thun hätte. Indessen auch in den Sätzen des Apostels selbst glaubt Herr Dr. Steudel eine Berechtigung zu seiner Auffassung zu entdecken; auch sie, richtig betrachtet, stehen nach ihm ganz in dem Verhältniß zu einander, „wie wir es wünschen mögen"; wobei nur zu bemerken ist, daß einem Apostel, überhaupt einem auszulegenden Schriftsteller gegenüber, wir nichts zu wünschen haben, als daß wir ihn richtig verstehen mögen. Doch, erwiedert der Herr Verf., wenigstens so viel haben wir zu wünschen, den Schriftsteller nicht in Widerspruch mit sich selbst zu finden, damit nicht der Verdacht, ihn falsch verstanden zu haben, auf uns falle. So wird denn die ganze Beweisführung auf das Zugeständniß gebaut, auf welches der Herr Verf. glaubt rechnen zu dürfen, „da, wo sich eine befriedigende Folgerichtigkeit in den Ausführungen Pauli wirklich auf eine ungesuchte Weise vor

---

nes unbedingten Rathschlusses Gottes nicht deutbarer. Tüb. Zeitschrift 1836, 1, S. 3—95.

Augen stellen lasse, sei es Pflicht, ihm lieber diese nachweisbare Folgerichtigkeit zuzugestehen und zuzutrauen, als auf der an sich etwa möglichen Deutbarkeit einzelner Ausdrücke zu beharren, bei welcher der sonstigen Entwickelung der Gedanken Pauli als einer geordneten ihr Recht nicht widerfahren könnte". Ohne Weiteres zugestanden! wohlgemerkt, wenn es mit dem „Ungesuchten" der Nachweisung und damit seine Richtigkeit hat, daß wirklich nur „einzelne Ausdrücke" auf andre Weise blos „deutbar" sind. Wäre statt dessen eine ganze Reihe von Sätzen vorhanden, welche eine andere Auslegung mit Nothwendigkeit verlangten, so müßten wir vielmehr auf das Zugeständniß dringen: wo zwei aufeinanderfolgende Ausführungen eines Schriftstellers sich nur gesucht und gezwungen auf denselben Sinn und Werth bringen lassen, da ist anzunehmen, daß der Verfasser, sofern ihm ein wirklicher Widerspruch nicht zuzutrauen ist, sich nacheinander auf zwei verschiedene, vielleicht entgegengesetzte, Standpunkte gestellt habe.

Doch sehen wir, wie der Herr Verf. seine „ungesuchte" Nachweisung zu Stande bringt. Seinem Operationsplane gemäß faßt er zuerst in demjenigen Abschnitte festen Fuß, in welchem die Ausschließung der Mehrzahl des israelitischen Volkes aus der christlichen Heilsanstalt unverkennbar als deren eigene Schuld, als Folge ihres Unglaubens, ihres freien Widerstrebens gegen die göttlichen Veranstaltungen und Aufforderungen, dargestellt wird, d. h. in dem Abschnitt 9, 30—10, 21. Von hier aus auf den vorangehenden Theil von Kap. 9. zurückblickend, bemerkt er sofort, eine solche Ausführung, wie wir sie in jenem späteren Abschnitte finden, wäre „das Allerunpassendste gewesen für den Fall, wenn im Vorangehenden die Lehre von einem unbedingten Rathschlusse Gottes zu Verwerfung des Einen und Begnadigung des Andern wäre aufgestellt worden. Denn statt daß 9, 30—10, 21. nachgewiesen werde, in die nachtheilige Stellung, welche in Bezug auf das Reich Gottes die Israeliten einnehmen, haben sie sich eingerückt durch die Verweigerung des Glaubens trotz aller von Gott mit unermüdeter Fürsorge getroffenen Veranstaltungen und eingeleiteten und ergangenen Aufforderungen: wäre ja viel-

mehr nachzuweisen gewesen (falls das Verfahren Gottes als ein seiner anbetungswürdigen Größe angemessenes hätte gerechtfertigt werden sollen), alle bisher von Gott getroffen gewesenen Veranstaltungen und gegebenen Erklärungen setzen es in's Licht, daß mit der Verweigerung des Glaubens, welche mit der Entrückung aus dem Gebiete der Gnade verbunden sei, nichts Anderes erfolgt sei, als was mit dem Willen und Rathschlusse Gottes übereinstimme". Doch nicht einmal in dieser Allgemeinheit, auch abgesehen von der Beschaffenheit der einzelnen Sätze des Apostels, kann dieß zugegeben werden. Es ist in aller Welt nicht einzusehen, warum der Apostel nicht folgendermaßen soll haben argumentiren können: Wegen der Ausschließung einer so großen Mehrzahl des Volkes Gottes aus dem messianischen Reiche trifft Gott nicht der Vorwurf der Ungerechtigkeit; denn 1) was Gott betrifft, so hat er als Schöpfer freie Macht, über seine Geschöpfe, auch ohne Rücksicht auf deren Würdigkeit, welche ja selbst nur sein Werk ist, so oder so zu verfügen; 2) aber, wenn man bei den Menschen, von welchen es sich hier handelt, stehen bleibt, so haben die Juden durch ihre Hartnäckigkeit und ihren Unglauben gar kein anderes Loos verdient[1]).

---

1) Vergl. Baur, über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschrift, 1836, 3, S. 84 f.: „Der ganze Abschnitt (Röm. 9—11.) zeigt, daß sich der Apostel auf verschiedene, in ihrem strengen Gegensatz sich gegenseitig ausschließende, Standpunkte stellt. Während das neunte Kapitel der absoluten Prädestination das Wort redet, wird im zehnten Kapitel Alles wieder auf die eigene freie Schuld des Menschen zurückgeführt. — Der Apostel geht Kap. 9., unstreitig, um die verschiedenen Gesichtspunkte hervorzuheben, aus welchen das Verhältniß Israels zum Reich Gottes, oder zum christlichen Heil, zu betrachten ist, auf den absoluten Willen Gottes zurück, und führt den Satz aus, daß seiner äusseren Stellung [und wie der Herr Verf. weiter unten zeigt, auch seiner sittlichen Würdigkeit] nach Niemand berechtigt sein könne, bestimmte Ansprüche an Gott zu machen, sofern überhaupt dem absoluten Willen Gottes gegenüber von keiner Ungerechtigkeit gegen den einen oder andern die Rede sein kann. Wie sich aber

Was nun die Erklärung des Einzelnen betrifft, so wollen wir über 9, 6—13. nicht rechten, da hier mehr die Unabhängigkeit der göttlichen Gnadenwahl von nationalen, als von sittlichen Ansprüchen (obwohl von diesen in dem *μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν* bereits eine Andeutung ist) hervorgehoben wird. Erst mit V. 14 ff. beginnt die eigentliche Controverse. Hier wird der Beweis, daß die freie Vertheilung seiner Gnaden keine Ungerechtigkeit in Gott voraussetze, erstlich durch Hinweisung auf den Ausspruch geführt, welchen Jehova gegen Mose that, als dieser eine außerordentliche Gotteserscheinung zu schauen verlangt hatte, nämlich: *ἐλεήσω, ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω, ὃν ἂν οἰκτείρω* (2 Mos. 33, 19. LXX.); woraus sofort geschlossen wird: *ἄρα ȣ̓ν ȣ̓ τȣ̃ θέλοντος, ȣ̓δὲ τȣ̃ τρέχοντος, ἀλλὰ τȣ̃ ἐλεȣ̃ντος θεȣ̃* (V. 15. 16.). Nach Herrn Dr. Steudel soll dieß nur so viel heißen: auch einem Mose, der an Leistungen das Höchste vorzuweisen gehabt hätte, sei jene Gnade nicht in Folge jener Leistungen, einer selbstgewählten Geschäftigkeit, zu Theil geworden; womit übrigens eine Rücksicht Gottes darauf, daß Mose sich zum Gegenstand seiner Gnadenerweisungen durch freie Selbstbestimmung geeignet zeigte, keineswegs ausgeschlossen sei. Allein das *ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ* heißt nach hebräischem Sprachgebrauche nicht, wie Herr Dr. Steudel will: wer einmal im Besitz meiner Gnade ist (in Folge davon, daß er durch freie Selbstbestimmung sich zu einem Gegenstande derselben eignet), dem soll sie

dieser, auf den absoluten Willen Gottes zurückgehende Standpunkt zu jenem andern verhält, welcher den über Ungerechtigkeit von Seiten Gottes Klagenden auf die Anerkennung seiner eigenen freien Schuld verweist, läßt der Apostel völlig auf sich beruhen, da er es hier so wenig als sonst als seine Aufgabe betrachten konnte, bis zu dieser speculativen Spitze fortzugehen, indem, wie auch die Frage über Freiheit und Prädestination speculativ gelöst werden mag, die beiden Standpunkte der absoluten Abhängigkeit und der sittlichen Selbstbestimmung auf gleiche Weise in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein gegeben und begründet sind."

auch in vollem Maße zu Theil werden, so daß als letzter Grund doch das Geeignetsein, d. h. die Würdigkeit des Menschen, bliebe; sondern, wie Tholuck selbst, aus den alttestamentlichen Beispielen 2 Mos. 16, 23. 2 Sam. 15, 20., dargethan hat, sagt es vielmehr so viel, daß für die Gnadenerweisungen Gottes kein andrer Grund, außer eben dieser Gnade, d. h. dem göttlichen Willen, sich dem oder jenem gnädig zu zeigen, aufgesucht werden dürfe. Dieses *ἐλεεῖν* und *οἰκτείρειν* selbst aber ist in der Anführung des Paulus nicht blos von einer so eigenthümlichen Gunstbezeugung, wie dort Mose sie sich erbat, sondern ganz allgemein von jeder Art göttlicher Gnade zu verstehen, da ja in der Anwendung die Aufnahme in das Reich Christi darunter fällt.

Noch auffallender ist die Gewaltsamkeit in der Art, wie das V. 17 f. von Pharao hergenommene Beispiel behandelt wird. Wenn hier, wie im zweiten Buch Mosis, Gott in Bezug auf Pharao ein *σκληρύνειν* zugeschrieben wird, so soll dieß nur so viel heißen: Gott habe es geschehen lassen, daß Pharao's schon vorher unbeugsames Herz in entsprechenden Handlungen sich darleget; er habe die Art, wie dieser in Pharao durch seine eigene Schuld gelegene Sinn hervortrat, so geleitet, daß derselbe zu Verherrlichung seiner Macht um so reichere Gelegenheit gab. Denn die Erzählung des Exodus stelle ja sonst den Entschluß, die Israeliten ziehen zu lassen oder nicht, als durchaus abhängig von dem Willen Pharao's dar: während bei der Annahme einer unmittelbaren verstockenden Einwirkung Gottes auch die Verantwortlichkeit für Pharao „um so mehr als hinwegfallend gedacht werden müßte, je weniger wir in diesen Berichten künstlichen Theorien begegnen, nach welchen etwas von Gott Gewolltes, Bewirktes und Geordnetes doch zugleich Schuld des Menschen sein, und als solche behandelt werden könnte". Hieran ist als ganz richtig zuzugestehen, daß der Bericht des Exodus ebensowohl sagt, Pharao habe sein Herz, als Gott habe den Pharao verstockt; allein daraus folgt nicht, daß demnach der eine Ausdruck unmittelbar so viel bedeute als der andere: sondern eben, je weniger in diesen Erzählungen künstliche Theorien walten, desto

leichter ist es zu begreifen, wie hier zwei entgegengesetzte Betrachtungsweisen in einander laufen, und die Sache bald moralisch so gefaßt sein kann, daß die über Ägypten verhängten Plagen als Strafe der Hartnäckigkeit Pharao's (8, 32. 9, 27. 34. 10, 16 f.); bald teleologisch so, daß die Verherrlichung der Macht Jehova's durch jene Strafwunder als Zweck, die Verhärtung Pharao's aber als Mittel zu diesem Zweck, und selbst auch als Veranstaltung Jehova's, betrachtet wird (4, 21. 7, 3. 9, 12. 10, 1. 27. 11, 9. f. 14, 4. 8. 17.). Anders als auf die letztere Weise können namentlich Aussprüche, wie 7, 3.: וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת־לֵב פַּרְעֹה׃ וְהִרְבֵּיתִי אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃; wie 10, 1: וַאֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת־לִבּוֹ וְאֶת־לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שִׁתִי אֹתֹתַי אֵלֶּה בְּקִרְבּוֹ׃ oder wie 11, 9., nur durch eben dieselbe Gewaltsamkeit gedeutet werden, welche auch die paulinische Zusammenfassung V. 18.: *ἄρα οὖν ὃν θέλει, ἐλεεῖ· ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει*, erklären kann: „gleich wie der göttliche Wille die dafür Empfänglichen und sich Eignenden (*ὃν θέλει*?) einreiht unter die, an welchen die göttliche Erbarmung sich darlegt: so reiht der göttliche Wille die solche Empfänglichkeit Verläugnenden (*ὃν θέλει*!) ein unter die, an welchen er ebensowohl ihr Sträuben gegen den göttlichen Rathschluß, als dessen Unmacht hervortreten läßt".

Den Einwurf, welchen V. 19. Paulus sich machen läßt, und der offenbar nur heißen kann: wenn demnach Gott es ist, der auf unwiderstehliche Weise die Herzen sowohl verstockt als für die Gnade empfänglich macht, wie hat er noch ein Recht, dem Verstockten Vorwürfe zu machen? — diesen Einwurf bringt Herr **Dr.** Steudel augenscheinlich um seinen einzig passenden Sinn durch die Deutung: „ist einem einmal so (in Folge eigener Verschuldung) durch den göttlichen Willen und Rathschluß seine Stellung angewiesen (in welcher er als der gegen den göttlichen Willen sich Sträubende, aber auch als derjenige hervortritt, an welchem die göttliche Macht als die überlegene sich rechtfertigt), wie dieß jetzt der Voraussetzung nach mit der Überzahl der Israeliten der Fall ist: so läßt sich gegen diese Stellung, als durch den göttlichen Willen gesetzt, nichts mehr machen; man wird ihr eben

in seinem Thun und Lassen zu entsprechen haben; man wird durch das nun einmal Geordnete sich fortgezogen fühlen". Doch noch ungleich gewaltsamer ist die Umdeutung, wenn die folgenden Gegenfragen V. 20. und 21.: *μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;* auf die von Gott dem Menschen „mit Rücksicht darauf, wie er Gott gegenüber sich zeigt", zugesprochene Stellung bezogen, und umschrieben wird: „was mag da der Mensch Gott zur Rede stellen über das Erkenntniß, welches er über des Menschen Tauglichkeit zu einem Gefäße mit ehrenvollerer oder demüthigenderer Bestimmung fällt?" Schon die beiden Comparative und die Wahl des Wortes: demüthigend, verflüchtigen hier den Gegensatz der *σκεύη εἰς τιμὴν* und *εἰς ἀτιμίαν*, welche letzteren, nach dem folgenden Verse, *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* sind, viel zu sehr; in Bezug auf das ganze Bild aber muß man mit den eigenen obigen Worten unsres Auslegers fragen: wäre das Bild vom Töpfer in seinem Verhältniß zur Thonmasse und den Gefäßen, welches nur das so zu sagen physische Verhältniß absoluter Machtvollkommenheit versinnlichen kann, nicht das denkbar unpassendste gewesen für den Fall, daß ein moralisches Verhältniß der Freiheit und Vergeltung anschaulich gemacht werden sollte? Welcher Verständige, der die Frage einkleiden will, ob Gott nicht die Befugniß habe, dem Menschen nach Maßgabe seiner Tüchtigkeit und Würdigkeit seine Bestimmung anzuweisen (eine Befugniß, welche sich überdieß so sehr von selbst versteht, daß sie auf hebräischem oder christlichem Standpunkte wohl kaum, wie hier nach Herrn Dr. Steudel der Fall sein soll, zum Gegenstand einer Discussion gemacht werden konnte), wird dieß so thun, daß er fragt: hat der Töpfer nicht die Befugniß, aus Einer Thonmasse Gefäße der Ehre und der Unehre zu machen? Wird ein solcher nicht vielmehr ein Bild wählen müssen, wie Christus in der Parabel, und fragen, ob der Eigenthümer des Ackers nicht Macht habe, während er den Waizen in seine Scheunen sammle, das Unkraut zu verbrennen? oder wird er nicht wenigstens eine

verschiedene Beschaffenheit des Thones setzen, und sagen müssen, aus der feineren, besseren Masse (wiewohl auch dieses Bild eher auf verschiedene Naturbeschaffenheit, als auf selbsterworbene Eigenschaften zu deuten scheinen müßte) werde der Töpfer mit Recht edlere, aus der geringeren aber unedlere Gefäße bilden? Doch, wie wenn er jede Ausflucht dieser Art abzuschneiden die Absicht gehabt hätte, sagt der Apostel ausdrücklich: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος.*

In den folgenden Versen, 22—24., hält sich Herr **Dr.** Steudel vornehmlich an den Ausdruck: *μακροθυμία*, welche Gott an den *σκεύη ὀργῆς* bewiesen haben solle. Langmuth nämlich könne Gott nicht gegen Solches zugeschrieben werden, was so sei, wie er selbst es unmittelbar gemacht, sondern nur gegen Solches, was durch freie Verschuldung die von Gott ihm gegebene Bestimmung verfehlt habe: mithin können eben jene *σκεύη ὀργῆς* nicht rein durch Gott, sondern müssen durch sich selbst zu solchen geworden sein. Diese ganze Beweisführung fällt, sobald im Texte eine andere Auffassung der *μακροθυμία*, als jene selbstgemachte, sich nachweisen läßt. Eine solche ist aber in dem zu *σκεύη ὀργῆς* gesetzten *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* enthalten; hat Gott sie — aus welcher Ursache immer, wenn auch aus seiner reinen Willkür heraus — zum Untergang bestimmt: so ist jeder Augenblick, welchen er ihr Dasein noch fristet, auf dem Standpunkte, den Paulus hier einnimmt, füglich Geduld und Langmuth zu nennen[1]. Doch eben jenes von den *σκεύη ὀργῆς* ausgesagte *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* faßt unser Ausleger medial, von solchen, „welche sich selbst zu dem Loose des Verderbens anschickten", und mit Zuversicht beruft er sich als Beweis für diese Deutung auf A. G. 13, 48., wo gegenüber von den Juden, zu welchen V. 46. gesagt war: *οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς*, bemerkt wird, Heiden seien zum Christenthum übergetreten, *ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*, was doch in Vergleichung mit jenem ersteren Ausdrucke nur

---

1) s. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer, S. 444.

heißen könne: so viele „zum Besitze des ewigen Lebens sich gleichsam einordneten, als geeignet zum ewigen Leben sich darlegten". Gewiß ist auch in der Stelle der Apostelgeschichte diese Übersetzung unrichtig, und vielmehr auch hier, wie in der besprochenen Erzählung des Exodus, die Differenz der Ausdrücke aus dem unbefangenen Überspringen von einem Standpunkte zum andern zu erklären, vermöge dessen dasselbe Factum bald als göttliche, bald als menschliche That betrachtet wird, ohne daß von diesen entgegengesetzten Anschauungsweisen die eine die andere ausschlöße, oder beide zusammentreffend ihr Gebiet gegenseitig abmäßen und begränzten: sondern beide gleich sehr im Bewußtsein wurzelnd, treten sie abwechselnd hervor, und verhindern nur dadurch, daß nicht die eine einseitig sich des ganzen Umfangs der Vorstellungen bemächtige [1]).

Hätte doch Herr Dr. Steudel, ehe er an die Auslegung dieses Abschnitts sich machte, vorher die Rückert'sche Vorrede zum Commentar über den Römerbrief beherzigt, wo dem Exegeten zur Pflicht gemacht wird, kein Interesse zu haben als das Eine, den Apostel richtig zu verstehen, und seine Gedanken rein und ohne fremde Beimischung aufzufassen, ein Interesse, vor welchem jedes andere verschwinden müsse, am allermeisten das, daß er die Wahrheit, d. h. das sagen möge, was der Interpret eben für Wahrheit hält. Oder wäre er auch nur seines eigenen Ausspruchs eingedenk gewesen: „Nicht du selbst darfst deinen Christus [Paulus] dir schaffen, sondern du leihest dich her, ihn ganz als denjenigen, als welchen er historisch sich gibt, dir anzueignen, in ihn, nicht in deine Idee von ihm, dich hineinzuleben" [2]).

---

1) Vergl. hierüber, und wie nur die heutige Verstandesbildung es ist, welche eine bestimmte Lösung des Widerstreits zwischen Freiheit und Nothwendigkeit dem Bewußtsein der alten Welt aufdrängt, die trefflichen, auch auf diesen Abschnitt des Römerbriefs Bezug nehmenden Bemerkungen in der Schrift: Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philosophie des Schönen, von Dr. Fr. Th. Vischer. Stuttg. 1836, S. 115 f.

2) Sendschreiben an Schleiermacher, Tüb. Zeitschrift, 1830, 1, S. 7.

Doch nun genug dieser Erörterungen über Steudel'sche Exegese, und vielleicht schon zu viel für Manchen[1]): sofern ein großer Theil der hier aufgeführten Schriftauslegungen schwerlich bei vielen Andern außer dem Urheber selbst Beifall finden wird; ihn selbst aber, auch nur von einzelnen Auffassungen, geschweige denn von seinem Standpunkt abzubringen, ich, nach so manchen verunglückten Versuchen Anderer, mir mit keiner Hoffnung schmeicheln will. Wiefern es aber in der That nicht zu viel sein kann an dem Bisherigen, will ich nun noch kürzlich darlegen, indem ich die Ergebnisse aus dieser Revision der Steudel'schen Schriftauslegung ziehe.

Schluß.

Ich wollte damit für's Erste zeigen, und es muß sich dem Leser bereits gezeigt haben, welches Recht Herr **Dr.** Steudel hat, allenthalben in Bezug auf sich von treuer Forschung in der Schrift, von keuscher, nüchterner Exegese, gewissenhafter Prüfung, reiner Wahrheitsliebe, Verehrung des Wortes Gottes, heiliger Behandlung des Heiligen, zu reden; seinen Gegnern aber, namentlich denen, welche vom kritischen Standpunkt ausgehen, von allem dem das Gegentheil zuzuschieben.

1) Deßwegen begnüge ich mich auch, über die Steudel'sche Auffassung der Apokalypse, wie er sie in einer Abhandlung in Bengel's Archiv, 8, 2, S. 285—332. vorgelegt hat, die übereinstimmenden Urtheile anzuführen, welche die zwei gründlichsten Kenner jenes Buches über dieselbe gefällt haben, nämlich Lücke in seiner Einleitung in die Offenb. Joh. S. 562, Anm. 2., wo er der Steudel'schen Abhandlung Verflüchtigung des historischen Grundes und Bodens der Apokalypse in allgemeine Ideen vorwirft, — und Ewald, welcher in seinem Comment. in Apocal. Joh. p. 26. von einer solchen Auffassungsweise bemerkt: ita interpretationem historicam, seu eam, qua auctor a primis lectoribus librum suum intelligi voluit, prorsus negligentes, ad fictam quandam mysticam et allegoricam confugimus.

Ich fange am besten mit dem Begriff der Gewissenhaftigkeit an. Was Herr Dr. Steudel unter gewissenhafter Exegese versteht, läßt sich aus den bisherigen Beispielen sehr anschaulich herausziehen. Es ist eine solche, welche bei dem Geschäfte der Auslegung stets die Vorstellung festhält, daß der auszulegende biblische Schriftsteller nur Wahres, und zwar Solches, was auch dem Ausleger noch wahr sei, geschrieben habe. Dieß ist neben derjenigen Rücksicht, welche dem Ausleger als solchem eigenthümlich ist und seinen Beruf als Ausleger constituirt, nämlich den Sinn des auszulegenden Schriftstellers zu erforschen, eine zweite, anderweitige Rücksicht. Gewissenhaft pflegen wir nun sonst denjenigen zu nennen, welcher in der Ausübung des übernommenen Berufes nur auf das hinsieht, was dieser Beruf ihm auferlegt; von allen, aus anderweitigen Verhältnissen herüberzunehmenden, Nebenrücksichten aber sich frei erhält: wer dieß nicht thut, den nennen wir gewissenlos. So hat der Richter z. B. vermöge seines Berufs nur auf Ermittelung von Recht und Unrecht Rücksicht zu nehmen; als Vater, als Verwandter, kann er freilich Kindern und Verwandten besondere Rücksicht schuldig sein. Vermengt er nun aber beiderlei Rücksichten miteinander; läßt er, wenn ein Verwandter vor sein Tribunal kommt, die Rücksicht auf Recht und Unrecht durch die auf Verwandtschaft durchkreuzen; durch das Vorurtheil, sein Verwandter sei zu so etwas gar nicht fähig, sich von unbefangener Untersuchung des Thatbestandes abhalten, und spricht den schuldigen Verwandten frei: so werden wir nicht anstehen, einen solchen Richter gewissenlos zu nennen. Ebenso werden wir nur demjenigen Exegeten das Prädicat der Gewissenhaftigkeit zuzuerkennen im Stande sein, welcher bei der Auslegung, ohne rechts oder links zu sehen, gerade aus nur auf das losgeht, was der Autor wirklich gesagt hat; wer hingegen durch den Wunsch, den Schriftsteller nichts Unwahres, Unglaubliches, der jetzigen Verstandesbildung Widerstrebendes, sagen zu lassen, sich bestimmen läßt, die klaren Worte desselben zu drehen und zu mildern, der ist uns ein (versteht sich, wieder nur in wissenschaftlicher Hinsicht) gewissenloser Exeget.

Zur Keuschheit, welche Herr **Dr.** Steudel seiner Schriftauslegung zuschreibt, zur Keuschheit im figürlichen Sinne, gehört doch allermindestens dieses, daß einem jungfräulich zarten Gegenstande keinerlei Gewalt angethan werde. Was haben wir aber in den bisherigen Proben für Gewaltthaten an biblischen Stellen und Abschnitten (zarte Gegenstände auf jedem, am meisten aber auf supranaturalistischem Standpunkte) verübt gesehen!

Treu wird uns derjenige, z. B. Dolmetscher, heißen, welcher den Sinn der Unterredenden nach Kräften ohne Weglassung und Zuthat wiedergibt; der Übersetzer, welcher, wie er uns die Schönheiten seines Schriftstellers enthüllt, so auch seine, wirklichen oder vermeintlichen, Schwächen nicht verdeckt. Was würde man aber zu einem Dolmetscher sagen, der, wo der eine Unterredende sich stark ausdrückt, die Derbheit desselben, um den andern Theil nicht zu verletzen, in eine Artigkeit verwandelte; was zu einem Übersetzer, oder vielmehr, was sagen wir zu den Übersetzern, deren es leider manche gibt, welche ihren Shakespeare z. B. nach eigenem Geschmacke zugeschnitten, und vermeintlich anstößige Stellen ausgemerzt oder umgewandelt haben? Anders aber wird wohl unser Urtheil über einen Schatzmeister der Offenbarungen Gottes, oder, wer so lieber will, der menschlichen Vorstellungen von Gott, nicht ausfallen können, der uns gerade die seltensten Kabinetstücke dieser Sammlung umschmelzt, und ihr zum Theil abenteuerliches, aber originelles und durch das Alter merkwürdiges Gepräge in ein nichtssagendes modernes verwandelt.

Die Achtung gegen das Wort Gottes, welche der Gegner für sich in Anspruch nimmt, verlangt doch wohl vor Allem, daß man es noch viel weniger als ein Kaiserwort drehen und deuteln darf. Wie tief aber unter die Würde des Kaiserwortes das Wort Gottes durch Deutungen, wie wir sie im Bisherigen beleuchtet haben, herabgesetzt werde, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Heilig ferner meint Herr **Dr.** Steudel das Heilige zu behandeln. Zwar ist eigentlich, wie schon früher bemerkt wurde, der Ausdruck: heilig und Heiliges, in wissenschaftlichen

Dingen ein Überfluß. Das Höchste für die Wissenschaft ist objectiv Wahrheit, und subjectiv, was auch der Gegner fordert, Wahrheitsliebe. Jene ist ihr Heiliges, diese die heilige Behandlung des Heiligen. Die Wahrheit hat nun in den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft einen verschiedenen Inhalt, und auch eine verschiedene Höhe gleichsam; wonach dann auch die Schuld, von ihr abgeirrt zu sein oder sie verfehlt zu haben, eine bald leichtere, bald schwerere ist. Wo sie so hoch liegt, wie in der Philosophie, namentlich in der Metaphysik: wer wollte da dem Sterblichen einen Vorwurf machen, wenn er sie nicht trifft? Näher vor unsern Augen aber und erreichbarer unsern Händen kann die Wahrheit nirgends sein, als wo es um Auslegung eines Schriftstellers, um das einfache Factum, was er bei seinen Worten sich gedacht, mit seiner Erzählung gewollt habe, sich handelt. Dennoch wird hier so unendlich vielfach von der Wahrheit abgeirrt. Warum? Wissen denn die Ausleger das Richtige für sich, und geben gewisser Absichten wegen den Übrigen das Unrichtige hin? Gewiß nur in den seltensten Fällen. In den bei weitem meisten sind sie selbst die Betrogenen, und betrogen von sich selbst. Hiebei ist es bemerkenswerth, daß gerade heilig gehaltene Schriften am meisten verschiedene, am meisten unwahre Deutungen erfahren, und zwar gerade von denen, welche sie für heilig halten. Der Grund liegt nahe, und hängt mit demjenigen zusammen, was so eben über Gewissenhaftigkeit gesagt worden ist. Der Schriftsteller, der dem Ausleger heilig ist, soll nach der Vorstellung des Auslegers nur Wahres im höchsten Sinne, absolut Wahres, geben; nun aber liegt in seinen Worten zunächst etwas vor, das dem Ausleger ein solches Wahre nicht ist: würde er dieß eingestehen, und damit endigen, so wäre er wahrhaft, und gäbe als Ausleger Wahrheit, dem Schriftsteller aber gäbe er die Unwahrheit. Das kann er aber nicht; denn der heilige Schriftsteller ist ihm nur Wahrheit, und um ihn als solche bestehen zu lassen, nimmt er die Unwahrheit auf sich in einer unwahren Auslegung, durch welche er aus dem Schriftsteller nur Wahres herauszulesen sucht. Sofern ihm aber

der heilige Schriftsteller nicht mehr Quelle der Wahrheit sein könnte, wenn er sich bewußt wäre, die Unwahrheit desselben durch eine Unwahrheit von seiner Seite aufgehoben zu haben: so verdeckt sich dieser ganze Proceß vor seinem Bewußtsein, und er legt **bona fide** falsch aus, um die Wahrheit der Schrift zu retten.

Daß durch ein solches Verfahren „der Wahrheit Gewinn werden könne, diese Erwartung", um ein Wort des Gegners [1]) wider ihn selbst zu kehren, „würde nur auf einer Täuschung beruhen". Es führt nicht zur nächsten, exegetischen Wahrheit, vielmehr führt es da, wie gezeigt, oft genug zur Unwahrheit; aber auch nicht zur höchsten, religiösen und philosophischen, sofern der Weg zur Wahrheit nie durch eine Unwahrheit gehen kann. Daß aber ein solches Verfahren nothwendig sei, um die Ehre des Wortes Gottes gegen den Andrang einer unglaubigen Zeit zu retten, — wer wollte eine so blasphemische Behauptung wagen? Das Wort der Wahrheit sollte sich nicht halten lassen, außer durch eine Unwahrheit? Die Sache Gottes sollte zu ihrer Vertheidigung des Jesuiten-Grundsatzes bedürfen, daß der gute Zweck die schlechten Mittel heilige?

Wenn die Bewußtlosigkeit, in welche die hiemit geschilderte Selbsttäuschung sich hüllt, ihre Imputabilität zwar bis zum Unbestimmbaren verringert: so ist es darum nicht minder gefährlich, eine solche Unredlichkeit gegen sich selbst bei sich zu dulden. Namentlich in unsrer Zeit, bei der Masse geistiger Hülfsmittel, welche, wie Münze, zum Dienste eines Jeden und jeder Sache bereit sind, kann diese Selbsttäuschung in's Unglaubliche getrieben werden, und den ganzen geistigen, und auch selbst sittlichen Boden des Menschen unterhöhlen. Wenn Herr **Dr.** Steudel kein Hehl hat, der neuesten Dialektik und Speculation einen gefährlichen Einfluß auf die Jugend, namentlich in Rücksicht auf einfache Wahrhaftigkeit, zuzuschreiben; wenn er der theologischen Kritik Erschütterung der Fundamente der Religiosität und Sittlichkeit zur Last legt: so will ich mich hier weder der Philosophie noch

1) Vorläufig zu Beherzigendes, S. 86.

der Kritik weiter annehmen, aber gegen seine Richtung spreche ich öffentlich die Anklage aus, daß sie die Grundsäule des geistigen Lebens, die Wahrhaftigkeit des Menschen gegen sich selbst, untergrabe.

Doch was das zweite und wichtigere Ergebniß der bisherigen Untersuchungen ist: diese Unwahrheit in der Auslegung der heiligen Schrift ist nicht ein zufälliger Fehler in dem Verfahren eines einzelnen Theologen, sondern dem ganzen Standpunkte des verständigen Supranaturalismus wesentlich. Wo der Theologe während der Auslegung sich beständig die Frage gegenwärtig hält: werde ich das Ausgelegte auch, wie ich soll, glauben können? da ist natürlich, daß er bei der Auslegung nichts zu finden strebt, was ihm unglaublich vorkommt. Dessen wird ihm aber eine Schrift um so Mehreres bieten, um so öfter ihn mithin zur Verdrehung ihres Sinnes veranlassen, je größer der Abstand zwischen der Bildungsstufe des Verfassers und des Auslegers ist. Wenn schon Herr Dr. Steudel an so manchen Punkten dem biblischen Inhalte Gewalt anthun muß, um ihn in sich aufnehmen zu können: an wie viel mehreren Punkten wird einer, der von den Elementen der jetzigen Bildung mehrere als Herr Dr. Steudel in sich zugelassen hat, zu solchen Maßregeln sich genöthigt sehen?

Um dieser Unredlichkeit in Behandlung der Bibel auszuweichen, gibt es, und dieß ist das Dritte, was hier in der Kürze noch angedeutet werden soll, nur Einen Weg. Wackere Männer, wie Rückert und Fritzsche, haben ihn schon längst gezeigt. Er besteht in der, Herrn Dr. Steudel so anstößigen, Gleichgültigkeit gegen die Ergebnisse der Auslegung. Ich lasse mir diese Gleichgültigkeit gerne schelten, wenn sie nur der Weg zur Wahrheit ist. Jenes warme Interesse, jener feurige Eifer, was sind sie, wenn sie zur Selbsttäuschung führen, oder sie verdecken helfen? Gleichgültig muß während des Geschäfts der Auslegung dem Ausleger die Qualität dessen sein, was sein Autor sagt, ob Wahrheit oder Lüge, Vernunft oder Wahnwitz, Alles einerlei. Eher — die Erfahrung aller Zeiten, seit heilige Bücher existiren,

spricht für mich — eher kommt der Schriftausleger zu derjenigen Wahrheit nicht, welche sein nächster Gegenstand ist. In zwei Acte muß gesondert werden, was bisdaher fast von Allen in Eins zusammengeschüttet wurde: die Auslegung und die Beurtheilung oder Aneignung des Ausgelegten. Erst wenn ausgelegt ist, darf der Supranaturalist sich fragen, ob er das hiedurch Ermittelte annehmen und glauben wolle und könne, oder nicht; will er Supranaturalist bleiben: so muß er es auf sich nehmen, so schwer es ihm auch fallen mag; läßt er Einiges liegen, und nimmt es nicht auf sich: so verhält er sich rationalistisch und kritisch zu der Schrift. Aber unsre verständigen Supranaturalisten stellen sich so gerne mit gekrümmtem Rücken dem Herrn dar: er solle auflegen, so viel er möge, sie wollen's tragen; unter der Hand jedoch wissen sie die schwersten Stücke bei Seite zu bringen, und doch den Schein der getreuen Diener und gläubigen Sackträger des Herrn zu behaupten. Trefflich sagt in ähnlicher Beziehung Herr Dr. Steudel selbst, „er könne es nicht bergen, daß gewissermaßen das offene Verwerfen jeder Offenbarung noch weit weniger nachtheilig für den Offenbarungsglauben sei, als diese Behandlung der Offenbarung, bei welcher jedem Erklärer, der die Kunst, zu wenden und zu drehen, ein wenig verstehe, der Ausweg offen bleibe, seine eigenen Ansichten durch den Stempel der Offenbarung zu heiligen“[1]).

Wendet man ein, es sei vom Supranaturalisten zu viel verlangt, daß er gegen die Resultate der Schriftauslegung, welche doch für ihn verbindende Kraft haben, gleichgültig sein solle; der, welcher auslege, und der, welcher das Ausgelegte hernach glauben müsse, seien ja Eine und dieselbe Person, und so werde es nie ganz zu verhindern sein, daß nicht die Neigungen oder Abneigungen des Letzteren auf das Geschäft des Ersteren zurückwirken sollten: so möchte freilich hiegegen weder von Seiten der Psychologie, noch der bisherigen Erfahrung viel einzuwenden sein. Was aber daraus folgen würde, wäre ja etwas uns auf keine

1) Bengel's Archiv, 1, 1, S. 261.

Weise Unwillkommenes, daß nämlich der supranaturalistische Standpunkt für die Schriftauslegung in einer fortgeschrittenen Zeit unvermeidlich Unwahrheit mit sich führe, folglich selbst nicht der wahre sein könne. Welcher andere denn? dieß auszuführen, gehört nicht zur Aufgabe dieser Streitschrift, um so weniger, da es aus demjenigen Werke, zu dessen Vertheidigung sie geschrieben ist, von selbst hervorgeht.

Sehe ich hier am Schlusse auf den Anfang zurück, so ist etwas dort Übergangenes hier nachzuholen, das Motto der Steudel'schen Gegenschrift nämlich, welches sehr kampfmuthig also lautet:

Er ist bei uns wohl auf dem Plan

nämlich Gott, mit seinem Geist und Gaben. Ich setze ihm den Gegenreim aus demselben Luther'schen Vers entgegen:

Das Wort sie sollen lassen stahn

nämlich stehen lassen, sei es als göttliches, oder als menschliches: nur allerwenigstens doch so, daß sie seinen klaren Sinn nicht über den Haufen werfen wollen. Und die diesem letzteren Spruche nicht nachleben, von denen glaube ich auch gar nicht, daß der erstere an ihnen sich bewähren werde; wenigstens haben, mich davon zu überzeugen, die Schriften desjenigen Gegners nicht gedient, von welchem ich hiemit Abschied nehme.

Druckfehler und Verbesserungen im ersten Heft.

Seite	Zeile	statt	zu lesen
21	24	den ächtchristlichen	dem Aechtchristlichen
28	1	ὅταν γένηται	ὅταν γένηται
29	18	unsrer	unsre
94	1. 2	verschieden	verschiedenen
104	1	heer	eher
130	11	des planetarischen Umlaufs	der Axendrehung.

Zweites Heft.

Die Herren

ESCHENMAYER

und

MENZEL.

Ich hatte ursprünglich im Sinne, mit den beiden auf dem Titel genannten Gegnern noch den Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung zusammenzunehmen, von dem Gesichtspunkt aus, daß alle drei mit ungefähr gleichen Waffen gegen meine Kritik der evangelischen Geschichte gekämpft hatten. Wenn Herr Menzel behauptete, es sei bei dieser Kritik auf den Umsturz der Moral abgesehen: so leiteten die Herren Eschenmayer und Hengstenberg dieselbe aus Haß gegen Religion und Christenthum ab; wenn diese beiden mich einen zweiten Ischariot hießen, und mich der Sünde gegen den heiligen Geist, welche niemals vergeben wird, schuldig erkannten: so erklärte jener die Wendung, mir meine Kritik in's Gewissen zu schieben, nur deßhalb für verfehlt, weil der Teufel kein Gewissen habe. Passend schien daher der orthodoxe Fanatiker neben den mystischen, und beide neben den moralisirenden gestellt zu werden: sofern sie sämmtlich, statt mit Gründen, mit Beschuldigungen; statt durch Beweise, die einen durch Scheiterhaufen, der andere durch Denunciationen, fechten.

Näher erwogen jedoch würde in einer solchen Zusammenreihung eine Ungerechtigkeit liegen — gegen Herrn Eschenmayer, könnte es zunächst scheinen. In der That ist er unter

den genannten Dreien der einzige, der doch einigermaßen in das Einzelne des Werkes, über das er sich aussprach, eingegangen ist, der wenigstens den Versuch gemacht hat, seine Beschuldigungen gegen dasselbe auch zu begründen: während die beiden Andern bis jetzt mit allgemeinen Anklagen und Verdächtigungen sich begnügt haben. Indeß jener Versuch einer Begründung bei Herrn Eschenmayer ist doch nur ein scheinbarer. Größtentheils bringt er in der Manier, die man an ihm gewohnt ist, statt der Beweise Behauptungen vor, und zwar häufig solche und in derselben Form, wie er sie schon längst vor Erscheinung meines Lebens Jesu ausgesprochen hatte: so daß in wirklicher Beziehung auf mein Werk im Grunde fast nur die Beschuldigungen stehen.

Nicht ihm also würde durch eine Zusammenstellung mit den beiden andern Unrecht geschehen, sondern — dieß ist meine Meinung — dem Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung. Zwar ist er, selbst noch weniger als scheinbar Herr Eschenmayer, auf eine wissenschaftliche Bestreitung eingegangen: aber er hätte eine solche zu geben vermocht. Zwar fährt er eben so verdammend drein: aber wenn Herr Hengstenberg verdammt, so weiß er, warum, und selbst der, den es trifft, muß bekennen: das Verdammen steht ihm gut. Schon überhaupt der Mann vom Fache darf gegen ein Werk dieses Fachs sich weit mehr herausnehmen, als der Dilettant. Insbesondere aber, wer der Arbeit sich unterzogen, und sie zum Theil durchgeführt hat, die biblische Offenbarung als buchstäbliche Wahrheit grammatisch, kritisch und dogmatisch nachzuweisen, der hat eine ganz andere Befugniß, über Männer der entgegenstehenden Ansicht abzuurtheilen, als wer seine Bibel in der Regel nur in der Übersetzung liest, und den größeren Theil derselben gar nicht anders zu lesen im Stande ist. Wer, wie der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung, das Joch der symbolisch-kirchlichen Lehre mit allen ihren Consequenzen auf sich genommen hat, der hat

auf seinem Standpunkte ein Recht, Andersdenkende zu verdammen, welches demjenigen nicht zukommen kann, der, wie Herr Eschenmayer, mit der biblischen zugleich die Offenbarungen der Seherin von Prevorst verkündigt, oder, wie Herr Menzel, neben der Gottheit Christi auch die Seelenwanderung vertheidigt.

So bleibt demnach der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung für jetzt aus dem Spiele, und kommen blos die Herren Eschenmayer und Menzel zur Sprache; die Reihe, welche alle drei aus dem Gesichtspunkte des gleichen Fanatismus bilden, wird von der Ungleichheit ihrer Kenntnisse durchgeschnitten, und es bleiben nur noch jene beiden übrig, bei welchen der Hauptvergleichungspunkt der ist, daß Einer so wenig als der Andere von der Sache versteht.

Doch der Eine noch weniger als der Andere. Es findet in der That auch in dieser Gleichheit noch eine Ungleichheit statt, und in der Gerechtigkeit der Zusammenstellung noch eine Ungerechtigkeit. Herr Eschenmayer, nachdem er schon im Jahre 1803 die Philosophie zur Nichtphilosophie übergeführt hatte, wandte seitdem immer mehr der Religion und Theologie sich zu, und hat als Früchte dieser Beschäftigung eine Religionsphilosophie und eine Dogmatik drucken lassen. Er hat sich also doch, wenn gleich mehr vom erbaulichen, als vom wissenschaftlichen Standpunkte, längere Zeit **ex professo** mit theologischen Dingen, namentlich mit dem neuen Testament und einigen populären Paraphrasen und Auslegungen desselben, beschäftigt, und sich dadurch das Allgemeinste derjenigen Kenntnisse angeeignet, welche dazu gehören, um über das Leben Jesu — freilich nicht in kritischer Hinsicht — eine Stimme abzugeben. Von dergleichen Studien hat Herr Menzel meines Wissens noch keine Probe abgelegt; vielmehr, so oft er sich verführen ließ, über theologische Gegenstände mitzusprechen, hat er, wie ich mir zu be-

weisen vorbehalte, jedesmal nur seine Unwissenheit zur Schau gestellt.

Immerhin jedoch ist dieß ein bloser Gradunterschied: die genannten Beiden stehen dessenungeachtet auf demselben Boden des äußersten Mangels an Sachkenntniß; und sofern ihnen überdieß das verketzernde und verdächtigende Verfahren gemein ist, so werden sie, nachdem jener Unterschied bevorwortet worden, billig hier zusammengestellt.

ESCHENMAYER.

I. Charakter der Eschenmayer'schen Gegenschrift [1].

Ein Beurtheiler der Eschenmayer'schen Schrift lobte an ihr den frommen Eifer und die Wärme des Gefühls, und mancher günstige Leser derselben mag sich den Verfasser vergegenwärtigt haben, wie er, von heiliger Gluth entflammt, in Einem Zuge seine Gedanken und Empfindungen auf das Papier geworfen. Solche Leser muß ich zuerst aus ihrem Traume wecken. Das Eschenmayer'sche Buch ist nichts weniger als Ein Guß, vielmehr ein Flickwerk, wie nur irgend eines, in welchem, neben wenigem neuen Garn und vielem solchen, das aus aufgezogenem alten Gestricke genommen ist, sehr häufig sogar ganze Lappen von anderswoher aufgenäht sind. Abgesehen von den vielen Reminiscenzen an Dinge, welche der Verfasser längst schon zum Ueberdruß aller Leser gesagt und wiederholt hat, findet sich noch eine bedeutende Anzahl von längeren und kürzeren Stellen, welche er wörtlich aus seiner Religionsphilosophie, oder seiner einfachsten Dogmatik, oder seiner Schrift gegen Hegel, abgeschrieben hat, und zwar so, daß nicht selten bereits im zweiten Buche das erste, und im dritten das zweite und erste, ausgeschrieben gewesen waren. So haben wir einen, nach Umständen zum zweiten, dritten, ja selbst viertenmale aufgekochten Kohl;

---

1) Der Titel lautet: Der Ischariothismus unserer Tage, von C. A. Eschenmayer, Professor in Tübingen. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werke: Das Leben Jesu, von Strauß, 1. Thl. — Tübingen, bei L. F. Fues, 1835.

als neue Zuthat ist, ausser wenigen, theils geschmacklosen, theils bitteren Ingredienzien, hauptsächlich nur das Feuer zu betrachten, welches der glaubig gewordene Philosoph gegen den neuen Ketzer anschürt[1]). So viel ist hieraus bereits ersichtlich, daß der heilige Geist es nicht kann gewesen sein, der diesem Manne Gottes seine Schrift dictirte; denn ein Plagium pflegt der Geist so wenig an sich selbst als an Andern zu begehen, vielmehr, selbst wenn er das Gleiche zweimal sagen muß, zu variiren, wie der Glaubige an den Evangelien sehen kann.

Was für ein Geist es sonst gewesen, aus welchem die Eschenmayer'sche Schrift hervorgegangen, darüber könnte man durch den entsetzlichen Titel und die verdammende Sprache des Buchs leicht auf allzu harte Vermuthungen geführt werden: ich sage daher lieber hier zum Voraus, was ich davon halte, und im Verlaufe dieser Entgegnung beweisen werde. In der Eschenmayer'schen Schrift macht sich der Ärger eines frömmelnden Phantasten Luft, dem es unbequem kommt, daß aus der evangelischen Geschichte, auf welcher, als einem Ruhepolster, seine faule Vernunft sich Jahre lang gewälzt, auf einmal kritische Stacheln hervorgetrieben werden, welche ihn zu nöthigen drohen, einen Augenblick wieder auf seine eigenen Füße zu stehen. Dieß ist es, weiter nichts. Daher wird, wie gewaltsam aus dem Schlaf Geweckte zu thun pflegen, ebenso wild als planlos um sich geschlagen; auf die Kritik als ein unnützes und fatales Ding geschimpft; daher die von früher her bereit liegenden Kissen und Teppiche eiligst untergeschoben, um alsbald wieder mit derselben Behaglichkeit die denküberdrüssigen Glieder auf dem alten Polster ausstrecken zu können.

---

1) Ich habe aus Gelegenheit dieser Arbeit recht in die Buchmacherei des Herrn Eschenmayer hineinsehen können. Bei jeder neuen Schrift, die er verfaßt, scheint er — zum Theil nicht mit Unrecht — vorauszusetzen, daß die vorige von Niemanden gelesen worden sei, und er daher das dort Gesagte füglich hier wiederholen könne.

Daß Herr Eschenmayer die Philosophie für unzulänglich erklärt, von göttlichen Dingen etwas zu erkennen, daran hätte er vollkommen recht, ja er dürfte die Unfähigkeit auch auf die menschlichen Dinge ausdehnen, wenn er den Satz auf sich selbst beschränken wollte. Denn wirklich, bei ihm will es nicht einmal mehr zum einfachen Denken, geschweige zum Philosophiren, reichen. Er sagt in Einem Athem: wenn sich einmal aus den materiellen Hüllen der evangelischen Geschichte ihr Grundstoff, die Messiasidee, herausentwickelt habe, so könne man das grammatische und historische Kleid den kritischen Meistern überlassen; wenn die Perle gefunden sei, werfe man die Schale weg, — und gleich darauf: die Thatsache der Kreuzigung und Auferstehung Christi schließe alle übrigen evangelischen Thatsachen in sich, und ertheile ihnen die Sanction (S. 16.); wornach sie also, wie natürlich auf dem Standpunkte Herrn Eschenmayer's, keineswegs weggeworfen werden dürfen. Er stellt (eine Probe seiner Eintheilungen) als Gründe gegen die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte dem Beweis aus dem Geist des Christenthums — dieser ungeschickte Ausdruck soll heißen, daß wir den religiösen Wendepunkt in der Weltgeschichte, welchen das Christenthum herbeigeführt hat, nicht anders begreifen können, als wenn wir eine unmittelbare Einwirkung Gottes in Christo annehmen — diesem Beweise stellt er die Unmöglichkeit, die Entstehung der ersten Gemeinde ohne jene Voraussetzung zu erklären, als zweiten Beweis zur Seite; während dieser doch offenbar mit dem ersten zusammen, oder genauer als engerer Kreis in die weitere Sphäre desselben hineinfällt. Unter der ersteren Rubrik, von der Unerklärbarkeit jenes welthistorischen Wendepunktes, wird sofort — kein Mensch weiß, wie dieß zusammenhängt — der Satz ausgeführt, daß der Mangel an chronologischer Ordnung in den Evangelien kein Präjudiz gegen ihren historischen Charakter begründe (S. 25 ff.).

Besonders kläglich muß es unter so bewandten Umständen mit den Beweisen des Verfassers stehen. Um zu erhärten, daß das Evangelium nicht in einem oder dem andern Theile ver-

fälscht seyn könne, beruft er sich darauf, daß ja dann die Verheißung Christi, welcher den Glauben an das Wort selig preise, keine Kraft haben könnte, weil, wie er gründlich hinzusetzt, der Glaube an etwas, das irrig und verfälscht ist, auch die Befähigung zur Seligkeit aufhebt (S. 10.); daran aber denkt er nicht, daß auch jene Verheißung selbst im Evangelium steht, mithin, wer einmal von Verfälschung der Evangelien spricht, auch jene Verheißung als untergeschoben in Anspruch nehmen kann. In ähnlicher Weise wird, wer dem Zeugniß der Evangelisten über Jesum nicht glauben will, auf die Zeugnisse des Volks und der Pharisäer verwiesen, welche doch nur bei eben jenen Evangelisten vorliegen (S. 42.); ja, damit die Verkehrung vollkommen sei, wird, um den historischen Charakter der Evangelien zu begründen, sich auf die Wunder Jesu berufen (S. 43.), zu deren Feststellung ja vielmehr nöthig ist, sich erst des historischen Charakters der Evangelien versichert zu haben.

Doch bei weitem in den meisten Fällen zieht Herr Eschenmayer dem Beweisen das einfache Behaupten vor; eine Form der Darstellung, in welcher dieser Philosoph bekanntlich eine besondere Stärke hat. „Es ist ausser Zweifel — dieß verhält sich so — im Evangelium liegt — wer den Geist des Christenthums erfaßt, muß darauf bestehen — die Evangelisten sind nun einmal glaubwürdig — ich bin nun einmal überzeugt" (S. 12. 15. 22. 100. u. a. a. O.), — dieß sind die Formen, in welchen sich der Verfasser am liebsten bewegt. Die Blöße solcher Behauptungen sucht er dann nicht selten durch sein sonsther bekanntes mathematisches Kauderwelsch zu bedecken, wie (S. 44.): „Der Begriff und die Sache sind verschieden, wie das Differential und sein Integral. Das Denken ist keine Verklärung des Seins, wie Hegel und seine Anhänger meinen, sondern ein Differentiiren des Seins. Das Absolute ist das Differentio-Differential von Gott, was der menschliche Geist wohl fassen mag; würde aber Gott in der Macht seiner Existenz, d. h. als Integro-Integral, auf den menschlichen Geist wirken: er würde in einem Augenblick vergehen." Oder (S. 45.): „Wie die transcendente(n) Linien

ebenso wahr sind, als die algebraische(n): so sind die Thatsachen von unendlicher Ordnung d. h. die Wunder, nicht weniger wahr, als die Thatsachen von endlicher Ordnung". Wer diese mathematischen Formeln versteht, sieht leicht, daß ganz dasselbe, was sie hier besagen können, sich auch in gewöhnlicher Begriffssprache ausdrücken ließ, sowie, daß auch nicht eine Spur von Beweis des Vorgetragenen darin liegt; aber der unverständige Leser läßt sich leicht durch solchen HocusPocus imponiren, und nimmt das so wunderlich Vorgewiesene auch als gründlich Nachgewiesenes hin. Um für seine Behauptungen zu bestechen, nimmt der Verf. gerne auch die Bildersprache zu Hülfe; aber so matte, marklose, verblasene Bilder, so abgenutzte Vergleichungen, zudem oft in der geschmacklosesten Zusammensetzung, daß sie nur dazu dienen, die Hohlheit und Schwäche des Gedankens um so fühlbarer zu machen. So (S. 3.): „Der große, leuchtende Orion des sich selbst wissenden Begriffs"; ferner (S. 13.): „Der menschliche Geist empfängt die Idee Gottes wie einen Strahl aus höherer Sonne", und gleich zu Anfang (S. 1.): „Das Herz ist der mütterliche Schoos der Liebe, aus der alle Pflichten und Tugenden hervorsprossen; das Gewissen ist der Trost des Lebens in allen Widerwärtigkeiten, indem es uns unabläßig an die Ausgleichung des höheren Richters mahnt; die Ahnung nährt und belebt unsre Hoffnung auf ein höheres Leben, das, wie ein Stern aus finsterer Nacht, uns entgegenleuchtet".

Wie gänzlich entwöhnt des philosophischen Denkens und Sprechens Herr Eschenmayer nachgerade ist, erhellt aus Sätzen, wie der, den er als Frage der Hegel'schen Geschichtsansicht entgegenstellt (S. 3 f.): „Wie läßt sich Verherrlichung Gottes und Beseligung der Kreatur mit einem sich selbst wissenden Begriff zusammenreimen?". So kann, ganz abgesehen noch von dem Inhalt, und blos auf die Form Rücksicht genommen, nur ein solcher die Frage stellen, dem durch Einbürgerung in der Sphäre des populären Vorstellens ein Ausdruck, wie: sich selbst wissender Begriff, zum Böhmischen Dorfe geworden ist. Jene beiden Stücke reimen sich allerdings nicht zusammen, nämlich schon deß-

wegen nicht, weil sie aus ganz verschiedenen Sprach- und Denkgebieten genommen sind; so daß die Schuld der Ungereimtheit einzig den trifft, der so Heterogenes zusammenbringt. Es ist ein selbstgemachtes Absurdum, wie jenes, wodurch Herr Eschenmayer früher die Hegel'sche Religionsphilosophie widerlegt zu haben glaubte, daß man nämlich doch nicht beten könne: O du ewig bei dir bleibende, zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, erhöre uns! oder: O du absolute Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, vergib uns unsere Sünden! [1])

Herr Eschenmayer erklärt in der Vorrede (S. **VI.**), daß ihm ein Werk, wie das meinige, „wie ein Sommernachtstraum vorüberschwinde". Gewiß spielt in diesem kritischen Sommernachtstraum er selbst als Zettel trefflich mit. Aus dem Bewußtsein Zettel's des Webers, und nicht eines Professors der Philosophie, ist es wenigstens gesprochen, wenn der Verf. erklärt: „an der bloßen Idee der Wahrheit, so lange sie sich nur in ihren Allgemeinbegriffen und in dem logischen Zusammenhang der Systeme bewegt, liegt nicht sehr viel" (S. **IV.**; was weiter folgt, daß erst die Ausübung der Wahrheit im Leben ihren Werth vollende, kann man zugeben, ohne darum der Wahrheit an sich ihre hohe Würde abzusprechen). Ferner (S. 7.): „Die Selbstvergötterung des Begriffs und die Idee der absoluten Wahrheit wird uns (im jüngsten Gerichte nämlich) wenig nützen. Man wird uns nach unsern Werken fragen, nicht nach unsern Systemen; denn der höchste Gedanke des Geistes wiegt auf der Wage der Gerechtigkeit nicht einen Gran, während ein Trunk Wasser, den wir im Namen des Herrn dem Durstigen reichen, auf der Wage der Vergeltung schon sein Gewicht hat". Im Munde eines Zettel verstehen wir erst die Worte recht (S. 10.): „Daher können alle die, welche vom Wort abweichen, und eigene Satzungen machen, sich und Andern [welchen Andern?] keine Rechnung auf Seligkeit machen, weil dann ihrem Glauben die Kraft der Wahrheit

---

1) Die Hegel'sche Religionsphilosophie, verglichen mit dem christlichen Princip, S. 107.

fehlt"; ferner Fragen und Ausrufungen, wie (S. 38.): „Wann wird man einmal aufhören, alle Quellen zu verdächtigen, den Charakter der Evangelisten anzutasten, der Verheissungen Jesu zu spotten, und den heiligen Geist zu verläugnen?" (S. 46.) „Wer, wie Paulus, der Kirchenrath, das Göttliche mit zerrender Gewalt in's Profane hinabstößt, und wie Strauß, gar die ganze [evangelische] Geschichte in einem mythischen Nebel aufgehen läßt, ärgert sich an Christo, und gibt auch Andern Ärgerniß. Mögen sie zusehen!"

Ein in dem Grade verwahrlostes Denken wird schon zum Voraus den Zweifel erwecken, ob es auch nur zu richtiger Auffassung, geschweige denn zur Beurtheilung der Sache, um welche es sich handelt, fähig sei; zumal da, bei der Feindschaft des Verf. gegen die Fortschritte der Philosophie und Kritik, der mangelhaften Fähigkeit kein guter Wille zu Hülfe kommt. Am auffallendsten zeigt sich der Mangel dieser Fähigkeit, wo gegen die Hegel'sche Philosophie, als angebliche Grundlage meiner Kritik, zu Felde gezogen wird. „Hegel und seine Schule (heißt es S. 7.) meinen freilich, der Glaube müsse in den Begriff sich flüchten, und so würde das Geschäft des Messias eigentlich einem Philosophen zufallen, der alsdann durch irgend einen Proceß des Selbstbewußtseins uns mit Gott versöhnte". Das sagt Herr Eschenmayer, nicht Hegel. Ernsthafter, doch nicht minder widersinnig, sind folgende Mißverständnisse und Verdrehungen. „Wenn wir freilich der Lehre [Hegel's], daß der Geist des Menschen sich nicht mit einer Sünde verunreinige, und ohne Imputation sei, und ebenso dem Versprechen trauen dürften, daß jeder Geist nach Ablegung der Hülle sich mit dem allgemeinen Geist zusammenschließe, so würde sich die Versöhnung von selbst verstehen" (Ebendas.). Von einem Sichzusammenschließen des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, als von etwas Besonderem, das erst nach dem Tode eintreten sollte, kann Hegel unmöglich reden, da ihm ja schon im jetzigen Leben z. B. der Cultus ein solches Zusammenschließen ist, und Herr Eschenmayer konnte dieß wissen, da er in seiner Schrift gegen die Hegel'sche Religions-

philosophie diese Ansicht Hegel's vom Cultus auf eine höchst abgeschmackte Art bekämpft hatte[1]). Auf einer noch weniger verzeihlichen Verdrehung beruht die andere Beschuldigung, daß nach Hegel der Geist des Menschen sich durch die Sünde nicht verunreinige, und keiner Imputation fähig sei. Herr Eschenmayer hatte in der eben genannten Schrift[2]) den hieher gehörigen Hegel'schen Satz in einem Zusammenhang angeführt, der auch einen Nichtphilosophen über dessen wahren Sinn belehren konnte; aber auch dort schon ihn ebenso craß mißverstanden, und ebenso sinnlos bestritten. Hegel spricht von der Ungültigkeit der (fortdauernden) Imputation für den freien Geist im Zusammenhange der Lehre von der Erlösung[3]), und versteht dieß natürlich nicht so, wie wenn dem Bösen als Bösem seine bösen Thaten nicht zugerechnet werden müßten, sondern nur so, daß, wenn der Mensch sich gründlich bessere, er damit das früher begangene Böse aufhebe, „abstreife, ungeschehen mache", d. h. religiös ausgedrückt, daß es ihm nicht mehr zugerechnet werde. Daß hiemit nicht gesagt ist, der Mensch verunreinige sich durch die Sünde gar nicht, sieht jeder, ausser Herrn Eschenmayer, und daß nichts Unchristliches darin liegt, darüber könnte ihn sein „edler Vorgänger", wie er ihn nennt, „der allverehrte Herr **Dr.** Steudel" (S. **IV. VIII.**), belehren, welcher in der zuletzt angegebenen religiösen Form jenen Satz ganz zu dem seinigen gemacht hat[4]).

Doch nicht blos in philosophischen Dingen, sondern auch wo er meine einfachsten exegetischen und kritischen Bemerkungen wiedergeben und beurtheilen will, entgeht ihm häufig die Sache, wie er nach ihr greift, oder kehrt sich ihm unter den Händen in ihr Gegentheil um. Er ist im Stande, etwas durch „allerdings", mithin einräumend, als ob ich es behauptete, einzuführen, was ich doch gerade läugne (S. 26.); sage ich, nur bei mündlicher

---

1) S. 43 f.

2) S. 110.

3) Hegel's Vorlesungen über Religionsphilosophie, 2, S. 251.

4) Man vergleiche das erste Heft dieser Streitschriften, S. 160.

Fortpflanzung lasse sich ein unmerkliches Fortwachsen der Sage denken, während durch die Schrift ihr Wachsthum sistirt, d. h. gehindert werde [1]): so erwiedert er: „ist die Sage in der Schrift sistirt, so mag sie sich freilich verewigen" (S. 24.), als ob ich die Schrift als der Sage förderlich bezeichnet hätte; in Folge dieses Mißverstandes aber geht ihm sofort das Denken völlig aus, und er weiß nur noch den Stoßseufzer hervorzubringen: „aber wie mag dieß Alles mit dem Wort der Wahrheit bestehen?" Besonders ungeschickt ist der Verf. im Gebrauche des Begriffs und Wortes: Mythus. Daß er denselben mit Mährchen, Fabeln und Lügen auf gleiche Linie stellt, davon wird später noch ausführlicher die Rede sein müssen. Aber er spricht auch von einem „messianischen Mythus" (statt Weissagung) im alten Testament (S. 17.); drückt sich so aus: „der Gebrauch (statt die Annahme) von Mythen sei unthunlich" (S. 37.); redet mehrfach von „mythischen Stylübungen" (S. 36. 51. 66.), und nennt mich einen „mythischen Verfasser" (S. 97.). Überhaupt gehört Reinheit der Sprache und Präcision in der Satzbildung nicht zu den Vorzügen der Eschenmayer'schen Schrift, wie wir bald an einer Reihe von Beispielen sehen werden.

Bei solcher geistigen Imbecillität (ich gebrauche dieses Wort, weil der Verf. sich desselben S. 44 f. gegen die Kritiker bedient hat, wahrscheinlich um es diesen, wenn sie es etwa gegen ihn kehren wollten, vorweggenommen zu haben) ist das Kläglichste das damit verbundene Bestreben, witzig zu sein. „Strauß ist verlegen", sagt Herr Eschenmayer (S. 83.), „wo wohl die Wüste liege, in der Jesus versucht wurde, da doch Johannes in der Wüste war und taufte?" (keineswegs bin ich über die Lage der Wüste verlegen, sondern nur darüber führe ich die Verlegenheit Anderer an, löse sie aber auf, wie Matthäus sagen kann, der Geist habe Jesum von der Taufe weg zur Versuchung in die Wüste geführt, da doch nach ihm Johannes in der Wüste taufte [2]); aber Herr Eschenmayer rückt seinem Witze zulieb die Sache zurecht, und fährt hierauf fort): „Geographisch wird dieser Ort

1) L. J. 1, S. 74. der ersten Aufl., von Eschenmayer angeführt. S. 21

2) L. J. 1, S. 396 f. 1te Aufl. S. 448. der 2ten.

wohl nicht mehr zu bestimmen sein; aber ich weiß doch, wo sie liegt: sie liegt mitten in der Behausung des kritischen Verstandes". Nur Schade, daß dieser Einfall bald wieder durch einen andern paralysirt wird, welchem zufolge der Kritiker seine Hypothesen „auf die grüne Waide führt" (S. 100.), wornach derselbe doch nicht in einer reinen Wüste zu hausen scheint. Diesen letzteren Witz hat übrigens der Verf. hier doch nicht so passend angebracht, wie Rosenkranz, welcher Herrn Eschenmayer selbst mit einem Rosse verglich, das, nachdem es das Joch des Begriffs abgeworfen, nun auf der fetten Waide des Gefühles grase [1]). Von ähnlichem Schlage ist der Einfall (S. 46.), es bleibe bei unserer mythischen Ansicht „keine andere Wahl, als entweder die ganze christliche Welt für ein Narrenhaus zu halten, oder in ihr nur ein ganz kleines Stübchen so einzurichten, daß nur Eine Person darin Platz finde"; für Herrn Eschenmayer freilich müßte das Local geräumiger genommen werden, weil er von seinen Geistern und Geisterbannern, Besessenen und Exorcisten nicht füglich getrennt werden dürfte.

Ist ein Witzwort des Herrn Eschenmayer nicht schon an und für sich ungesalzen, so wird es dieß doch dadurch, daß es, um die Production eines neuen zu ersparen, alsbald festgehalten, und zur stehenden Formel gemacht wird [2]). So ist der Einfall, daß die Kritik das Evangelium vor das Forum des Verstandes, wie die Juden Jesum vor Kaiphas und den hohen Rath, führe (S. 16.), nicht blos S. 35. wiederholt, sondern

1) Recens. der Eschenmayer'schen Schrift über die Hegel'sche Religionsphilosophie. Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik, 1834. Nov. Nr. 98 — 100.

2) In der Kunst, pikante Einfälle, namentlich fremde, breitzuschlagen, hat Herr Eschenmayer schon frühzeitig eine seltene Fertigkeit erlangt. Schon in einer seiner ersten Schriften: die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie (1803), S. 80., liest man: „Der Begriff ist die Seele des Dings, sagt Schelling sehr schön. Wir wollen diesen Gedanken fortsetzen: Wie der Begriff die Seele des Dings ist, so ist die Idee die Seele des Begriffs, die Vernunft die Seele der Idee, der Glaube die Seele

überhaupt in diese Schrift aus des Verfassers Religionsphilosophie [1]) herübergenommen. Ebenso wird der Einwurf, welchen ich mit den Worten: „falls es sich auch nicht beweisen läßt, daß, auf das Tempeldach sich zu stellen, [für Jesum und den Satan] wegen der vergoldeten Spieße, mit welchen es besetzt war, unmöglich gewesen sei" [2]), also ohne alles Gewicht, angeführt hatte, von Herrn Eschenmayer mit kindischem Ergötzen aus viel wichtigeren Einwürfen herausgegriffen und wiederholt (S. 19. 85.), weil sich der scurrile Einfall daran knüpfen ließ, man hätte eher fragen sollen, wie Jesus habe auf das Dach klettern können? Mit ebenso kindischer Freude hängt sich der Verf. an die von mir gegen Dr. Paulus gebrauchte Wendung, daß er bei seiner rationalistischen Erklärung der Taufgeschichte so viele Mühe habe, „die Taube kirre zu machen" (S. 18. 72.).

Würdig rundet sich das Gemälde des Denkens und Verfahrens, welches in der Schrift des Herrn Eschenmayer herrscht, durch den Zug der frommen Intoleranz und gottseligen Verdammungssucht ab, welche nicht müde wird, jeden Absatz, der sich ergibt, mit ihren Verwünschungen zu verbrämen, und wo die Gedanken ausgehen, die Lücken durch die Ergüsse ihres christlichen Hasses auszufüllen. Der kurze Inhalt dieser verdammenden Anklagen ist die schon auf dem Titel angegebene und in der Schrift selbst immer wiederholte Beschuldigung des Ischariotismus und der Sünde wider den heiligen Geist (S. III. 31. 39. 81. 101.). Man sieht dem ehrwürdigen Verf. die fromme Freude an, die es ihm gewährt, für seine frühere Behauptung, daß es noch immer Ischariote gebe [3]), nunmehr einen factischen Beleg beibringen zu können, indem er wirklich ein solches Wild aufjagt. Daher

der Vernunft, und die Offenbarung Gottes die Seele der Seele." Schwerlich ist eine wahnwitzigere Ausspinnung eines ursprünglich guten Gedankens jemals vorgekommen.

1) 3ter Band, S. 173.

2) L. J. 1, S. 409. d. 1. Aufl., S. 462. 2. A.

3) Die einfachste Dogmatik, aus Vernunft, Geschichte und Offenbarung (1826) S. 368.

kommt es auch, daß, während Andere ihre Verdammungsurtheile mit Leidenschaft, oder doch mindestens ernsthaft vortragen, Herr Eschenmayer sich dabei mitunter eines grinsenden Lächelns nicht enthalten kann (man sehe S. 82.). Daraus ist aber nicht zu schließen, daß der Mann vielleicht nicht recht wisse, was er mit jenen Worten sagt. Er ist sich wohl bewußt, was es heißt, wenn er Einen der Schuld des Judas, der Sünde wider den heiligen Geist verklagt. Ausdrücklich hatte er ja in seiner einfachsten Dogmatik gesagt, mit dieser Sünde falle der Mensch der Unnatur anheim, welche keinen Theil an der Erlösung und Rechtfertigung Christi habe [1]). Ich selbst nun müßte mir zu viele Gewalt anthun, um einem Manne, wie Herr Eschenmayer, gegenüber ernsthaft zu sein; ich verweise daher die Leser an die ernsten Worte eines Mannes, der in diesem Stücke um so mehr für einen Unparteiischen gelten muß, je schärfer er seine Sache von der meinigen unterschieden hat [2]). Ich für meinen Theil getröste mich dessen, daß unseres christlichen Nichtphilosophen eigene Definition jener Sünde doch vielleicht auch nicht auf mich paßt, wenn er von derselben sagt: „Hier ist nicht bloser Irrthum und etwa wissenschaftlicher Stolz, wie bei den Weltweisen, wel-

1) S. 367 f.

2) Dr. Baur, Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, Mai 1836. Aus der Tüb. Zeitschrift für Theologie 1836, 3. besonders abgedruckt. S. 14 f.: „Wenn ein in der Philosophie (?) ergrauter und bisher im wohlverdienten (?) Rufe einer milden, christlichen Gesinnung stehender Mann einen solchen Ton anstimmen, und es über sich erhalten kann, den Abend seines Lebens und academischen Wirkens damit zu krönen, daß er einem jungen Manne, dessen Gesinnungs- und Handlungsweise er doch in der Nähe kennen lernen konnte, und welcher sogar neben ihm einige Zeit philosophische Vorlesungen gehalten hat, den Judasruf zuwirft (woran gewiß jeder aufrichtige Freund des ehrwürdigen Mannes auch jetzt noch nicht ohne tiefes Bedauern denken kann), welche Anstrengungen — [werden Andere] machen, um den schon gefundenen höchsten Ausdruck, mit welchem ein Mensch den andern in Sachen des Glaubens ver-

che ihre Begriffe vergöttern, sondern vorsätzlicher Verrath an dem, was als heilig erkannt ist. Christum nicht annehmen, kann Irrthum oder Stolz des Menschen sein; aber den angenommenen Christum verrathen, ist vorsätzliche Bosheit" [1]). Woher weiß denn nun der Herr Verfasser, daß ich Christum in seinem Sinne jemals angenommen hatte?

Hiemit möchte ich am liebsten über eine Schrift hinweggehen, welche, wie schon aus der bisherigen Charakteristik erhellt, aller wissenschaftlichen Bedeutung so durchaus entbehrt. Wenn der Verf. derselben eine meiner kritischen Auseinandersetzungen eine Schwemme nennt, aus welcher sich herauszuarbeiten der Leser keine geringe Mühe habe (S. 66.), so wird er wenigstens nicht läugnen können, daß das Wasser derselben ein frisches, kaltes Quellwasser ist, welches freilich für erschlaffte Glieder etwas Abschreckendes haben mag; wogegen seine Arbeit einem stehenden, zwar von der Sonne gewärmten, aber auch faulen und trüben Wasser gleicht, in welches sich zu tauchen Niemand Lust empfinden kann. Aber ich habe bereits zu Vieles und Nachtheiliges von dieser Schrift gesagt, als daß ich nicht, um bei ungünstigen Lesern den Schein eines grundlosen Absprechens zu vermeiden, mich der Aufgabe unterziehen müßte, dieselbe auch noch im Einzelnen durchzugehen.

---

dammen, und seine Seele dem Teufel und der Hölle überantworten kann, wo möglich noch zu überbieten" u. s. f. Dazu nehme man das Schlußwort der Baur'schen Abhandlung: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", da Herr Eschenmayer sich nicht allein sonst gern auf diesen Spruch beruft (Dogmatik, S. VII.), sondern auch in der gegenwärtigen Schrift von der Fülle von Liebe spricht, welche in denen wirke, die das Wort annehmen (S. V). Hiezu bemerke ich nur noch, daß der Ruf einer milden Gesinnung, wenn Herr Eschenmayer je in demselben stand, dann doch gewiß nicht, wie Herr Dr. Baur sagt, ein wohlverdienter war. Denn bereits seit wenigstens zehen Jahren hat dieser Mann nicht aufgehört, Männer, welche in Religionssachen anders denken, wie Paulus, Schleiermacher, Hegel, mit dem unduldsamsten Hasse zu verfolgen.

1) Einfachste Dogmatik, S. 368.

II. Die allgemeinen Bemerkungen Eschenmayer's gegen die mythische Ansicht.

Gleich im Eingange seiner Schrift stellt sich Herr Eschenmayer auf einen Standpunkt, der so weit von aller Wissenschaft abliegt, daß man ihn von Seiten der letzteren auf demselben nur eben stehen lassen sollte, ohne im Geringsten von ihm Notiz zu nehmen. Aber das ist gerade der Widerspruch in diesem Manne und in allen, die einen ähnlichen Standpunkt einnehmen, daß sie bei aller Verachtung gegen die Wissenschaft sich doch unablässig mit derselben zu thun machen, und sich mit ihrem eingestandenermaßen unwissenschaftlichen Gerede in alle wissenschaftlichen Verhandlungen mischen. Herr Eschenmayer wird nicht müde, von dem geringen Werthe menschlicher Systeme, von der Eitelkeit menschlichen Wissens und Vernünftelns, welches keinen Grashalm wachsen machen könne, und uns einst im Gerichte nichts helfen werde, zu reden, und dagegen die praktische Frömmigkeit anzupreisen (S. IV. 7. und oft) [1]: warum, um's Himmels willen, hat er seine allzufruchtbare Feder, welche immer wieder, wenn auch ungeschickt genug, die Gebiete der wissenschaftlichen Schriftstellerei durchkreuzt, nicht schon längst weggeworfen, um sich ganz dem stillen Glauben und der Ausübung der Gebote Christi im Leben zu widmen? In der Absicht, wird er sagen, auch Andere von der falschen Bahn eitler Wissenschaft abzuführen, und auf den Weg des Heils zurückzuleiten. Allein

---

1) Vergl. Eschenmayer's Religionsphilosophie, 3, S. 5. 87. 115. 141 und an vielen andern Stellen.

für das Volk, dem überdieß jene Systeme wenig Gefahr drohen, hat er noch zu viel philosophische und mathematische Formeln und Eigenheiten an sich; um aber Gelehrte, oder auch nur, wie er in der Vorrede (S. VIII.) sagt, „Jünglinge, welche für den göttlichen Beruf sich bestimmen sollen", zu gewinnen, dazu — er möge mir verzeihen — müßten seine Schriften etwas besser sein. Kehrt also Herr Eschenmayer der Wissenschaft schon seit Jahren den Rücken zu, und würde insofern von dieser am passendsten ignorirt werden: so sieht sich dieselbe doch durch sein beständiges Dreinreden genöthigt, ihm hin und wieder die verdiente Zurechtweisung zu ertheilen.

Der Verf. dankt in der Vorrede (S. VI.) Gott, daß derselbe seinen Glauben früher habe erstarken lassen, ehe er „die Scyllen des neuern Dogmatismus und die Charybden des neuern Kriticismus kennen lernte". So oft ihm daher (nachdem er mit jenen Scyllen und Charybden bekannt geworden) Zweifel über diese oder jene Thatsache haben aufsteigen wollen, habe er sie durch die Nothwendigkeit der Messiasidee und ihrer Verwirklichung in Christus niedergeschlagen, und so habe sich in ihm eine unerschütterliche Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums gebildet. Daher gibt er denn auch unsern jungen Theologen den (gewiß nach seinen beiden Seiten höchst praktischen) Rath, in weltlichen Dingen zwar vorher durch Prüfung sich zu überzeugen, und dann erst zu glauben; in geistlichen aber umgekehrt den Glauben der Prüfung vorangehen zu lassen (S. VIII.). Besonders naiv hatte der Verf. diese Ansicht schon früher in seiner Religionsphilosophie ausgesprochen, wo er die Frage stellte: „Verdient das Evangelium schon an sich unbedingten Glauben, oder soll er erst durch die Kritik, welche sich durch die vielerlei Zweifel und Einwürfe hindurcharbeitet, erzeugt werden"? Darauf gibt er die Antwort: „Ob ich gleich überzeugt bin, daß auch die kritische Methode uns nach und nach auf den höheren Gesichtspunkt stellen kann, so ist dieß doch ein sehr mühsames [gewiß!] und ungewisses Werk. Der kürzere und sicherere [auch wohl bequemere] Weg ist der evangelische, d. h. das Festhalten des höheren

Gesichtspunkts im Glauben. — Wie dieser höhere Strahl im Menschen aufgeht, so steht er auch auf einmal über alle Zweifel erhaben, und hat sich die Mühe erspart [wenn nur Mühe gespart wird!], durch die vielerlei Verstandesexperimente die einzelnen Wahrheiten herauszufinden" [1]).

Den Mangel einer vorangehenden wissenschaftlichen Prüfung der Wahrheit des christlichen Glaubens ersetzt Herr Eschenmayer durch eine nachträgliche praktische Probe. „Verlasset euch, ruft er uns zu, nicht auf das Urtheil der Vernunft in göttlichen Dingen, sondern lasset zuerst euer Handeln durch den Glauben bestimmen, dann werdet ihr bald in eurem Inneren erfahren, ob Christus nur seine eigene, oder Gottes Sache verfochten hat" (S. VII.). Allerdings hat Christus selbst, Joh. 7, 17., auf diese praktische Probe sich berufen; aber nur für die Göttlichkeit seiner Lehre. Hier dagegen, zwischen Herrn Eschenmayer und mir, handelt es sich ja vielmehr um die Wahrheit der Geschichte. Für diese ist eine solche Probe ungültig, selbst widersinnig. Oder soll ich denn wirklich, um zu erfahren, ob die Erzählungen von Jesu Wandeln auf dem See, von der Verwandlung des Wassers in Wein u. s. f., geschichtliche Wahrheit sind, vorher zusehen, ob mit dem Glauben an diese Thatsachen ich und Andere ein gottgefälliges Leben führen können? und führen wir ein solches bei diesem Glauben, dann soll ich der Wahrheit jener Geschichten mich versichert halten? Nicht einmal bei den Grundthatsachen der evangelischen Geschichte, wie bei der Auferstehung, läßt sich mit Fug aus dem unläugbar heilsamen Einflusse des Glaubens an dieselben auf die Gesinnung und das Leben vieler Menschen ein Schluß auf ihre historische Richtigkeit ziehen; so wenig, wer durch eine süße Arznei, oder ein in Oblate genommenes Pulver geheilt worden ist, nun ohne Weiteres dem Zucker oder der Oblate Heilkräfte zuschreiben darf: es könnte ja in der Hülle dieser Geschichte eine Wahrheit, ein Gedanke, verborgen liegen, welchem, und nicht der Geschichte, jene Wirkungen zuzu-

1) Religionsphilosophie, 3, S. 250 f.

schreiben wären. Auch für die Lehre übrigens kann jene Probe nur die Göttlichkeit überhaupt beweisen; ob diese als unmittelbare, oder als blos mittelbare zu denken ist, muß sie unentschieden lassen; mittelbar von Gott aber könnten auch solche Theile der neutestamentlichen Lehre kommen, welche die Sage oder ein Schriftsteller irrigerweise Jesu zugeschrieben hätte. Man sieht also: für unsre kritische Frage ist die praktische Probe Herrn Eschenmayer's ungefähr um so viel zu grob, als ein Tischmesser zum Federnschneiden.

Sofern es die Nothwendigkeit der Messiasidee ist, mit welcher der Verf., wie wir vorhin gesehen haben, sich gegen die Pfeile des Zweifels gepanzert weiß: so sucht er vor allen Dingen dieser Idee sich zu versichern. Mit einem Schwalle von Floskeln und Phrasen, von welchen einige bereits probweise angeführt worden sind, holt er von dem Beweise aus, daß die Ansicht der neuesten Philosophie, welcher zufolge die Menschheit stetig und immanent, ohne auf irgend einem Punkte eines außerordentlichen Beistandes zu bedürfen, durch die verschiedenen Stufen ihrer geschichtlichen Entwicklung sich hindurchbewegt hat, irrig, und nur diejenige die richtige sei, welche einen Abfall und eine Entfernung der Menschheit von Gott, hierauf, am tiefsten Punkte dieser Entfernung, eine außerordentliche göttliche Thätigkeit zur Wiederanknüpfung der Menschheit an Gott, voraussetze (S. 1—11., unter der Aufschrift: Erster Abschnitt. Die Messiasidee.).

Also die Hegel'sche, oder vielmehr überhaupt die philosophische Geschichtsanschauung im Gegensatze von der theologischen, ist falsch. Warum? Erstlich darum, erwiedert Herr Eschenmayer: Wenn es der ihr eingepflanzte Begriff sein soll, vermöge dessen die Menschheit durch die Stadien ihrer Geschichte hindurchgegangen ist: so hat sie sich also nach einem nothwendigen Typus entwickelt; folglich „kann weder von Gehorsam noch von Ungehorsam die Rede sein; Wahrheit des Rechts, wie die Lügen des Despotismus und Fanatismus sind gleichbedeutend; der allgemeine Götzendienst ist kein Abfall, sondern ein nothwendiger Exponent der Weltgeschichte; es gibt überhaupt auf dem

Wege dieser Entwicklung keine individuelle Freiheit, die nicht sogleich von dem die Evolution beherrschenden Gesetze des Begriffs absorbirt würde" (S. 3.).

Daß nun die Menschheit im Allgemeinen nach einem nothwendigen, aber ihr nicht von außen aufgedrungenen, sondern aus ihrem eigenen Wesen und Begriffe hervorgegangenen, mithin ebenso freien, Typus sich entwickelt hat; daß wir auf keine Weise im Stande sind, die Bildung und Humanität unsres Jahrhunderts, ebenso wenig die christliche, oder auch muhammedanische Religion, uns als den frühesten Zustand der Menschheit zu denken; dieß wird wohl jeder zugeben, außer etwa demjenigen Religionsphilosophen, welcher, wie er von der göttlichen Wahlfreiheit und Machtvollkommenheit so hohe Begriffe hat, daß er behauptet, wenn Gott nicht positiv so wollte, würde 2 mal 2 nicht 4 sein[1]): ebenso wohl auch der menschlichen Freiheit zutrauen könnte, wenn sie sich nur — etwa in Adam — anders entschieden hätte, so würde die ganze Weltgeschichte einen andern Gang genommen haben. Und selbst dieser Religionsphilosoph ging in Bezug auf die Menschheit im Allgemeinen in seiner Dogmatik noch nicht so weit. Nur auf die Vorherbestimmung der individuellen Thatenreihe der Menschen, lehrte er dort, habe Gott verzichtet, damit Gutes und Böses der Zurechnung fähig bliebe; für das Ganze der Weltordnung aber eine solche Einrichtung und Ausgleichung getroffen, daß, unerachtet der menschlichen Freiheit, die Vorherbestimmung des göttlichen Planes auf's Genaueste erfüllt werde[2]). Hiemit scheinen die Hauptphasen der Weltgeschichte als im göttlichen Weltplane liegend anerkannt: aber Herr Eschenmayer wird ohne Zweifel sagen, diesen Weltplan habe Gott erst in Folge der Sünde des ersten Menschenpaars gefaßt! Daß insbesondere dasjenige, was der Verf. mit einem Ausdrucke, der wenigstens in seiner Anwendung auf die classische Götterwelt als barbarisch zu bezeichnen ist, den Götzendienst nennt, eine aus der Geschichte

1) Eschenmayer's einfachste Dogmatik, S. 64.

2) S. 72 f.

der Menschheit nicht wegzudenkende Erscheinung sei, davon wird man freilich Herrn Eschenmayer und alle diejenigen niemals überzeugen können, welchen es entweder an einer genaueren Kenntniß und lebendigen Anschauung jener Religionsformen, oder an der Fähigkeit gebricht, sich aus den nächsten Kreisen ihrer anerzogenen Religionsbegriffe hinaus zu versetzen. Um so leichter jedoch werden Andere mir einräumen, daß nur der Engherzigkeit der Gedanke kommen kann, das reiche Pantheon der Götterwelt entleert, und die Menschheit in allen Welttheilen von Anfang ihrer Geschichte an zu Einem Glauben und Cultus uniformirt zu wünschen. Ganz so abgeschmackt ist dieser Wunsch nun freilich nicht, als der wäre, daß Gott, weil die menschliche Gestalt allein die vollkommene ist, nur Menschen, keine Thiere noch Pflanzen, hätte erschaffen sollen; aber die Frage, welche dem letzteren Wunsche entgegenzuhalten wäre, was dann die Menschen zn verzehren haben würden? stellt sich dem ersteren in der Form entgegen, daß man fragen muß, was denn jene frommen Seelen zu bekehren haben würden, wenn es keine Heiden gäbe?

Um was es sich also in letzter Beziehung allein fragt, ist dieß, ob innerhalb der Entwicklungsformen und Stufen, wie sie durch die Verschiedenheit der Stämme, der geographischen Lage, und durch die Succession der Geschlechter mit Nothwendigkeit gesetzt sind, der Einzelne sich dennoch frei bewegen, und zum — relativ, in Angemessenheit zu dem Kreise, in welchem er lebt — Guten oder Bösen sich bestimmen könne; oder ob er auch hierin der Nothwendigkeit unterliege, mithin die moralische Zurechnung aufgehoben sei? Herr Eschenmayer meint, die Hegel'sche Philosophie behaupte das Letztere; aber dieß zu beweisen, enthält er sich. In den Prämissen der Hegel'schen Darstellung liegt es im Geringsten nicht; wenn auch die allgemeinen Formen und Stufen der Entwicklung durch den immanenten Begriff der Menschheit bestimmt sind: so ist es darum doch theils ohnehin die Selbstthätigkeit der Individuen, durch welche diese Stufen erstiegen werden; theils ist auch innerhalb derselben der freien Selbstbe-

stimmung der Einzelnen der weiteste Spielraum eröffnet. Ebendamit fällt der oben nur formell betrachtete Einwurf nun auch seinem Inhalte nach weg, daß in einer durch den Begriff regierten Welt Gott sich nicht verherrlichen könne, was nur bei vollester Freiheit des Geisterreiches möglich sei.

Indeß, Herr Eschenmayer hat überhaupt davon, was in der Hegel'schen Philosophie Begriff heißt, eine höchst verkehrte Vorstellung. Er sagt — und dieß ist sein dritter oder vierter Grund gegen die in Rede stehende Geschichtsansicht, den wir aber besser mit dem ersten zusammenstellen —: Der Begriff der Menschheit für sich selbst kann sich gar nicht entwickeln, denn „alle unsre Begriffe sind todt", und müssen erst durch das Princip der Freiheit Leben erhalten. „Hätte Hegel dieß eingesehen, er hätte seine ganze Philosophie umkehren und auf den Kopf stellen müssen" (S. 5 f.). So spricht der Mann, ohne von ferne daran zu denken, daß möglicherweise vielmehr seine Ansicht von dieser Philosophie auf den Kopf gestellt zu werden nöthig hätte. Wenn Hegel von einem Begriffe als Princip einer Entwickelung spricht, so ist daraus ohne vielen Scharfsinn abzunehmen, daß er eben unter Begriff etwas Anderes und Lebensvolleres verstehen müsse, als was man so gemeinhin Begriff heißt, — und ihm dessenungeachtet mit Einwendungen kommen, wie, daß alle unsere Begriffe todt und abstract seien, heißt gedankenlos in den Tag hinein schreiben.

Doch auch mit dem wirklichen Verlauf der Weltgeschichte, meint Herr Eschenmayer, vertrage sich unsere Geschichtsansicht nicht, welcher zufolge die Menschheit ihre Entwicklung von unten, von dem niedrigsten Zustande, angefangen haben müßte. Johannes von Müller nämlich drücke gleich im Anfang seiner allgemeinen Geschichte seine Verwunderung darüber aus, daß die ältesten (?), in andern Dingen völlig uncultivirten (?) Völker doch von Gott, der Welt und der Unsterblichkeit ganz wahre (?) Vorstellungen gehabt haben; woraus er dann schließe, es scheine fast, als hätten jene Völker diese Begriffe durch unmittelbaren Unterricht eines höheren Wesens erhalten (S. 4.).

Bis die Mehrzahl der übrigen Historiker sich in dieser Hinsicht mit Joh. v. Müller vereinigen wird, und so lange es noch namhafte Forscher gibt, welche die Menschheit, wie man sagt, von der Pike auf dienen lassen: so lange wird von dieser Seite gegen die Philosophie nicht viel auszurichten sein. Wenn Herr Eschenmayer sich hiemit noch nicht zufrieden gibt, sondern die bezeichnete Geschichtsanschauung mit den Zwischenperioden noch weniger als mit dem Anfang der Geschichte verträglich findet, sofern nämlich mit der Annahme einer durch die Weltgeschichte gehenden nothwendigen Vernunftentwicklung der tausendjährige geistige Stillstand, ja Rückfall, so mancher Völker sich nicht vereinigen lasse: so spricht er damit nur sich selbst zum Schaden. Denn weit leichter ist es doch zu begreifen, wie in einer unvollkommen organisirten Race, unter ungünstigen klimatischen und historischen Verhältnissen, die Geistesentwicklung stocken kann, als wie Gott, wenn er nach der Ansicht des Gegners an Einem Punkte unmittelbar eingegriffen hat, nicht auf allen Punkten, wo ein Bedürfniß vorhanden ist, dem geistigen Elend der Völker durch Offenbarungen zu Hülfe kommt.

Steht es so schlecht um des Verfassers Destruction der entgegenstehenden Ansicht: so kann es um die Substruction seiner eigenen nicht besser stehen. Zwei unmittelbare göttliche Einwirkungen, meint er, wie schon in der Religionsphilosophie[1]), müsse Jeder zugeben: eine, welche der Menschheit den Anfang gab, und eine, welche der Weltgeschichte Stillstand gebietet (S. 2.). Ist bereits in Abrede zu ziehen, weil es die Unwandelbarkeit Gottes aufhebt. Gott wirkt nicht bald so, bald anders, sondern entweder hat er nie unmittelbar auf die Welt gewirkt, oder er wirkt immer so auf sie; vielmehr aber ist Beides der Fall: nie wirkt er unmittelbar auf das Einzelne in der Welt, immer auf das Ganze[2]). Wenn daher Herr Eschenmayer sofort fragt:

---

1) 3ter Theil, S. 4.

2) Vergl. die weitere Ausführung in der Einleitung zu meinem L. J. 1, S. 86. 2te Aufl.

„sollte die Mitte der Weltgeschichte nicht auch eine göttliche Einwirkung erfordern?“ so räumen wir ihm nur dieselbe unmittelbar-mittelbare ein, wie sie nicht blos am Anfang und Ende, sondern durch den ganzen Verlauf der Geschichte stattfindet; womit ihm schlecht gedient ist, da er für jene Mitte gern etwas Besonderes haben möchte. Es bleibt sonach Herrn Eschenmayer der Philosophie gegenüber am Ende nichts übrig, als sich auf die Worte der Bibel zu berufen, deren Geschichtsanschauung allerdings die eines Abfalls und einer Wiederbringung ist.

„Und so“ fährt Herr Eschenmayer fort, „gelangen wir [d. h. er; wir haben seinen Schlüssen nicht zu folgen vermocht, sondern sind etwas zurückgeblieben] zur hohen [welch mattes Pathos in diesem „hohen“!] Messiasidee.“ — „Nach der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes fällt die aus eigener Verschuldung in die Sünde gerathene Menschheit dem Strafgericht anheim; die unendliche Fülle der Liebe aber übernimmt die Sühne der Sünden und verwandelt dadurch die Gerechtigkeit Gottes in die Gnade der Sündenvergebung [ein schiefer Ausdruck]. Zwischen der Gerechtigkeit und Gnade Gottes tritt die Liebe des Messias vermittelnd ein, und dieß ist die höchste Proportion des Evangeliums so wie der Menschheit“ (? S. 6 f.). Hienach hätte der Verf. statt: Messiasidee, besser: die Idee der Erlösung, gesagt; denn unter dem ersteren Ausdrucke versteht man mit Recht sonst die jüdische Form jener Idee, in welcher das Merkmal des versöhnenden Leidens noch sehr problematisch ist; jene Theorie einer Ausgleichung von Gerechtigkeit und Liebe in Gott hat sich ohnehin erst auf dem Boden der christlichen Kirche ausgebildet. Diese Ausgleichung selbst aber ist, um von Männern wie Kant nicht zu reden (von welchem Herr Eschenmayer meint, er werde indeß in jener Welt seiner Irrthümer überführt worden sein, weßwegen er ihn auch behutsam nicht den seligen, sondern nur den verewigten nennt[1])), neuerlich selbst von orthodoxen Theologen, wie von dem „edlen Vorgänger“ des Herrn Eschenmayer, als eine

1) Religionsphilosophie, 3. S. 171 ff.

unhaltbare, mit richtigen Begriffen von göttlicher Gerechtigkeit streitende Ansicht dargethan worden. Wo bleibt nun die Möglichkeit, mittelst der Messiasidee (der Idee einer Versöhnung) etwaige Zweifel an der evangelischen Geschichte niederzuschlagen, wenn jene Idee auf eine Vorstellung gegründet wird, welche, von der Philosophie längst verworfen, nun auch von der Theologie, und zwar der rechtglaubigen, anfängt, im Stiche gelassen zu werden?

Ist nun aber, fragt der Verfasser weiter, die Idee des Messias auch schon verwirklicht? Als Antwort zuerst die schon erwähnte Kläglichkeit, daß nach Hegel eigentlich ein Philosoph der Messias wäre; hierauf in der Rolle des Zettel die Hinweisung auf das Weltgericht, wo man die Philosophen nach ihren Werken, nicht nach ihren Systemen, fragen werde, weßwegen sie gut thun würden, sich nach einer andern Versöhnungslehre, als die philosophische, umzusehen (S. 7.). Hierauf ein Lappen aus der einfachsten Dogmatik[1]), mit einem vierfachen „sollte" —: „Sollte die in allgemeinen Götzendienst versunkene Menschheit gerettet werden; sollte die Gerechtigkeit Gottes versöhnt werden u. s. w.: so mußte ein Messias kommen, und dieß geschah in Jesu Christo" (S. 8.). Daß Christus erschienen ist, haben wir nur den ganz Unverständigen zu bestreiten geschienen; daß seine Bestimmung gewesen, der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun, nimmt auch Herr Dr. Steudel nicht mehr an; daß er, um die Menschheit aus dem Götzendienste zu retten, und das Gottesreich zu stiften, nicht dieser Inbegriff von Übernatürlichkeit sein mußte, wie Herr Eschenmayer ihn vorstellt, dieß wird, so weit es nicht schon aus dem Bisherigen erhellt, weiter unten näher dargethan werden. Die folgenden drei Beweise, daß die Stätte, wo Jesus erschien, das Judenthum habe sein müssen; daß er nicht früher habe erscheinen können; und daß seine Erscheinung höchstes Bedürfniß der Menschheit gewesen — hätte der Herr Verf. sich nicht bemühen dürfen, aus seiner Religionsphilosophie und Dogmatik[2]) abzuschreiben, da es mir

1) S. 108.

2) Religionsphilosophie, 3. S. 64 ff. Einfachste Dogmatik, S. 109.

nicht eingefallen ist, noch einfallen konnte, diese Punkte zu bestreiten.

Auf keine Weise also erkennen wir, wie Herr Eschenmayer (S. 9.) als Frucht seiner bisherigen Darstellung sich verspricht, daß die Aufgabe des Messias kein sterblicher Mensch lösen konnte; stören übrigens den Verf. in den zum Theil rührenden, zum Theil verdammenden Herzenserleichterungen weiter nicht, welche er nun folgen läßt, deren Quelle aber dießmal nicht sehr nachhaltig zu fließen scheint, da er alsbald wieder nothwendig findet, zum Schlusse dieses ersten Absatzes die Vorrathskammern seiner Religionsphilosophie und Dogmatik zu plündern (S. 10 f.)[1].

Doch nunmehr gilt es erst, aufzumerken; denn Herr Eschenmayer „führt uns in höhere und tiefere Gegensätze ein, als die Philosophie heut zu Tage auffindet", in die Gegensätze von „Christus und Satan, Heiligkeit und Sünde, Übernatur und Unnatur, Himmel und Hölle, Seligkeit und Verdammniß, Engeln und Dämonen, Segen und Fluch u. a." (S. 12—15., unter der Überschrift: Zweiter Abschnitt. Die transscendente[n] Gegensätze). Dem Leser kommt vielleicht an dieser Stelle eine solche Ausführung unverhofft. Er hat ohne Zweifel erwartet, es werde nun an die vermeintliche Deduction der Messiasidee und einer übernatürlichen göttlichen Einwirkung im Wendepunkte der Weltgeschichte der Beweis sich anschließen, daß mit dieser Idee und ihrer Verwirklichung in Christo zugleich der ganze Kreis von Begebenheiten, welcher den Inhalt der evangelischen Geschichte ausmacht, gegeben sei; daß, so gewiß Jesus der Messias war, so gewiß er auch alles Dasjenige bis auf's Einzelste hinaus geredet, gethan und erlebt haben müsse, was im neuen Testament von ihm geschrieben steht. Ein Leser, welcher dieß erwartet hätte, muß aber wissen, daß, besonders seit seinen neueren Erfahrungen an Somnambülen und Besessenen, man mit Herrn Eschenmayer nicht zehn Worte sprechen kann, ohne alsbald seinen

1) Rel. Phil. 3, S. 231. Dogm. S. 119.

Schematismus von Übernatur und Unnatur, zwischen welche die Natur und der Mensch in die Mitte gestellt sei, von himmlischen und dämonischen Kräften, welche von entgegengesetzten Seiten auf ihn einwirken, aus seinem Munde zu vernehmen. Hinterher wird sich überdieß zeigen, daß diese vorerst unerwartete Ausführung der Realität der Wunder, der Versuchungsgeschichte und dergl. zur Grundlage dienen soll.

Vor Allem gibt nun dieser Excurs unserem Nichtphilosophen erwünschte Gelegenheit, die Philosophie herunterzusetzen, als welche nur die „immanenten Gegensätze", wie die Begriffe von Wahrheit und Irrthum, Schönheit und Häßlichkeit, Tugend und Bosheit, aus eigener Quelle zu schöpfen vermöge: während jene transscendenten Gegensätze die Gränzen unseres Selbstbewußtseins überschreiten, und nur durch Offenbarung an uns gelangen können. Allein gleich bei dem ersten dieser Gegensätze, dem von Christus und Satan, ist Herr Eschenmayer aus seinen eigenen Worten zu überweisen, daß es mit demselben sich nicht so verhält. Vom Satan sagt er an einem andern Orte[1]): „Das Extrem des Bösen ist das Absolutwerden des Insichselbstseins. Es ist das Bild des Satans [sollte heißen: das Bild, das Concretum davon, ist der Satan], als eines Fürsten der Finsterniß. Er ist die personificirte Selbstsucht." Ist nun für's Erste die Vorstellung des Insichselbstseins, der Selbstsucht, ein Product des menschlichen Selbstbewußtseins, was Herr Eschenmayer selbst einräumt, indem er den Begriff der Bosheit unter die immanenten Gegensätze stellt; gehört für's Andere die Fähigkeit, zu personificiren, einem bekannten Vermögen der menschlichen Seele, der Einbildungskraft, an; und ist für's Dritte der Satan nach den eigenen Worten unsers Verf. die personificirte Selbstsucht: so ist ja, ganz abgesehen davon, ob ein Satan existirt, oder nicht, doch die Vorstellung von demselben durchaus ein Gewächs der eigenen Seelenthätigkeit des Menschen, fällt mithin nach Eschenmayer'scher Terminologie unter die imma-

1) Die Hegel'sche Rel. Phil. vergl. mit dem christl. Princip, S. 88.

nenten Gegensätze, nicht unter die transscendenten. Daß ebendasselbe mit der Idee von Christus, welche Herr Eschenmayer der des Satans gegenüberstellt, der Fall sei, will nun ich für mich zwar keineswegs behaupten, indem hier auf ganz andere Weise, als bei der Vorstellung des Satans, eine Mitwirkung geschichtlicher Momente (der Persönlichkeit Jesu) stattfindet; aber gerade der Gegner spricht auch von Christus so, daß seine Idee von demselben deutlich als eine selbstgemachte, immanente, erscheint, was er läugnet. Denn nicht nur nennt er in derselben Stelle jener andern Schrift dem Satan gegenüber Christum „das Extrem des Guten, die personificirte Liebe", (wobei also wieder, wie oben, so wenig als die Vorstellung der Liebe und die Fähigkeit des Personificirens, ebensowenig auch das Ergebniß von beiden, über das Productionsvermögen der Seele hinausgehen kann); sondern auch im Vorworte zum Ischariotismus selbst spricht er von Christus auf dieselbe Weise.

Diese Stelle muß jedoch genauer erwogen werden, weil sich in derselben die klägliche Verwirrung des Eschenmayer'schen Denkens besonders deutlich an den Tag legt. „Brauchen wir", sagt Herr Eschenmayer (S. V.), „zur ewigen Begründung der Religion [?] einen solchen Ausgangspunkt, wie den Messias, in welchem die Idee der Wahrheit, die Idee der Schönheit (das Leben), und die Idee der Tugend (der Weg zum Vater) [man sieht, Herr Eschenmayer hat den Ausspruch Christi: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, über den Triplicitätsleisten geschlagen, der ihm bei seinem philosophischen Gante geblieben war; wobei es insonderheit dem letzten der angeführten Worte Jesu übel ergangen ist, indem es zur Idee der Schönheit hat werden müssen] Persönlichkeit annehmen, und alle drei sich im Heiligen (dem Menschen ohne Sünde) substantiiren sollen" [den möchte ich sehen, der hiebei sich etwas denken kann! nur etwa die Vorstellung eines Pastetenbäckers kann man bekommen, der aus drei verschiedenen Ingredienzien einen Teig knetet, und denselben im Backofen „sich substantiiren" läßt]. Wir brauchen auf dieses Wenn das So nicht abzuwarten, da schon aus jenem

zur Genüge erhellt, daß in dem Denken unseres Verf. die Idee von Christus unabhängig von seiner historischen Erscheinung, mithin als immanentes Product seines Selbstbewußtseins, vorhanden ist. Denn nicht von der gegebenen Wirklichkeit, sondern von der Nothwendigkeit eines Messias, in welchem diese Ideen vereinigt wären, geht er aus. Wenn wir bald darauf lesen: „einen solchen (Christus) bietet uns das Evangelium so vollkommen dar, daß an seinen Kennzeichen auch nicht ein Jota fehlt": so wird noch deutlicher, daß Herr Eschenmayer zuerst die Kennzeichen eines Christus in seinem Kopfe hat, und erst an dem Zutreffen von diesen den historischen Jesus als Christus erkennt. Doch wir dürfen darum seinen Nachsatz doch nicht dahinten lassen. Wenn wir, hatte er gesagt, zur Begründung der Religion einen so und so beschaffenen Messias brauchen: — wer räth nun, was für ein So nachkommen wird? Man erwartet etwa: so muß ein solcher Messias wirklich existirt haben. Aber nein. „So ist es unmöglich," schließt Herr Eschenmayer seinen Satz, „einen solchen aus menschlichen Idealen, und noch weniger aus Dichtungen und Sagen herauszubilden." Hilf Himmel! im Vordersatze haben wir unsern Nichtphilosophen so eben auf der That ertappt, wie er seinen Christus sich aus seinen drei Ideen heraus construirte: und nun im Nachsatze läugnet er, daß so etwas überhaupt möglich sei.

Doch wir überlassen das in seinen eigenen Fäden verfangene Denken unsres Gegners sich selbst, und beeilen uns, mit seinen angeblich transscendenten Gegensätzen vollends auf's Reine zu kommen. Der erste und vornehmste ist bisher von seinem eigenen Standpunkte aus vielmehr als immanent nachgewiesen: dasselbe läßt sich leicht auch von den übrigen zeigen. Die Begriffe von Heiligkeit und Sünde sind nichts Anderes, als die von Tugend und Bosheit, welche der Verfasser als immanente aufführt, in Beziehung auf die Idee Gottes gesetzt; die von Seligkeit und Verdammniß sind die moralischen Werthe der Tugend und Sünde als entsprechende Zustände; Himmel und Hölle dasselbe, als Locale angeschaut u. s. f.

Verhalte es sich indessen mit der Bildung dieser Vorstellungen wie es will: die Hauptfrage ist, ob es wirklich so etwas, wie die Eschenmayer'sche Übernatur und Unnatur, gibt, und ob sie so, wie er zur Erklärung mancher neutestamentlichen Erzählungen voraussetzt, in die Menschenwelt hereinwirken können? Sofern nun Herr Eschenmayer unter Übernatur, wenn auch nicht allein, doch vorzugsweise, Gott versteht, so brauchte er dessen Dasein uns nicht erst zu beweisen: aber von der Existenz der Unnatur verlangen wir einen desto schärferen Beweis. Herr Eschenmayer macht es gerade umgekehrt. Das Dasein des Göttlichen, das wir, wie er, voraussetzen, beweist er: das des Teuflischen, welches wir läugnen, beweist er nicht; denn den verunglückten Beweis von der Transscendenz desselben können wir nicht für den Beweis seiner Realität hinnehmen. Und wie beweist er jenes Erstere? „Es lebt in uns ein Zug vom Irdischen zum Himmlischen u. s. f. Wie will der Philosoph diesen Zug erklären? In unsrer Natur findet er nichts, was den Menschen bestimmen könnte, über seine Natur sich zu erheben: es muß also doch ein Höheres angenommen werden, das in den Menschen herein wirkt, und ihn nach oben zieht, und dieß ist das Heilige der Offenbarung" (S. 14.). Stünde der Glaube an eine höhere Welt nicht auf stärkeren Füßen, so stünde er in der That auf ziemlich schwachen. Wenn ich freilich von der Natur des Menschen alles Höhere, Gottverwandte, subtrahire: so fällt eine Summe ab, die ich dann als Göttliches für sich hinstellen kann; aber doch nur, um es am Ende wieder zum Menschlichen, als Einfluß, Einwirkung auf dasselbe, hinzuzuaddiren. Man könnte dieß mit einem originellen Ausdruck des Herrn **Dr.** Steudel ein „Entschachteln selbstgefüllter Begriffe"[1]) nennen, wenn es nicht vielmehr ein Wiederfüllen selbstgeleerter Schachteln wäre. Übrigens können wir aus diesem Beweise für das Dasein einer Übernatur abnehmen, in welcher Art Herr Eschenmayer die Existenz der Unnatur beweisen würde (wie er sie

1) Steudel's Glaubenslehre, Vorr. S. XXV.

denn auch wirklich an andern Orten so beweist). In seiner Natur, würde er sagen, findet der Mensch ebensowenig etwas, das ihn bestimmen könnte, unter dieselbe herabzusteigen: es muß folglich ein Niedrigeres angenommen werden, das ihn nach unten zieht, und dieß ist das Reich des Teufels und der Dämonen. Hier ist nun, wie oben das Gute und Göttliche, so umgekehrt das Böse und Dämonische, welches der Mensch, abgesehen von dem Thierischen in ihm, der Möglichkeit nach in seinem Fürsichsein, seiner Ichheit, hat, von seinem Wesen abgetrennt, um es zum für sich bestehenden Reiche zu machen. Überdieß, wenn nun der Mensch von beiden Seiten angezogen wird, mithin Zug und Gegenzug sich aufwiegen: so stellt sich das Überflüssige der Annahme klar hervor, da, gleichviel, ob ich ihre beiden Arme leer lasse, oder mit gleichen Gewichten beschwere, die Wage beidemale innesteht.

Von dem Steckenpferde des Gegensatzes zwischen Übernatur und Unnatur springt der Verf. zu einem andern Steckenpferd über, nämlich zu den Versicherungen, daß die Begriffe der Philosophie auf dem Gebiete der Religion nichts taugen, und wenn sie darauf angewendet werden, das Heilige in die Sphäre gemeiner menschlicher Dinge herabziehen; daß die Idee Gottes, (wie jene transscendenten Gegensätze) kein Product der Speculation, sondern ein Geschenk der Offenbarung sei (S. 15 f.). Eine so endlose und einförmige Wiederholung Eines und desselben Satzes, wie sie in Bezug auf diese Behauptungen in den sämmtlichen Schriften des Herrn Eschenmayer nun bereits seit 33 Jahren sich findet, hat nur etwa an der endlosen Wiederkehr der Invectiven gegen Göthe bei Herrn Menzel ein Seitenstück. Da ist keine Materie, die den Verf. nicht auf dieses Kapitel führte; auf keinem Blatte ist man vor dem Auskramen dieser seiner Fundamentalüberzeugung sicher, und dieß geschieht (wie natürlich bei einer so inhaltsleeren Versicherung) so wenig in wechselnden Formen, daß der Ekel selbst eines solchen Lesers, der dem Urtheil des Verf. über die Philosophie beipflichtet, nothwendig rege werden muß.

Nachdem Schelling mit dem Begriffe des Absoluten das Gebäude der Philosophie unter Dach gebracht hatte, fand sich Herr Eschenmayer bereits im Jahre 1803, in seiner Schrift: Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie, bemüßigt, auf diesem Dachstuhl noch ein Giebelhäuschen zu errichten, in welchem, noch über dem Absoluten, das Selige und Göttliche ihren Wohnsitz haben, und wohin der Mensch nicht mehr über die breite Treppe des Gedankens, sondern nur auf der schwanken Leiter des Glaubens, und nicht ohne daß ihm von oben herunter die Offenbarung unterstützend die Hand reiche, sollte gelangen können. Näher wird dieß nun in späteren Schriften des Verfassers, welche die vorliegende voraussetzt, folgendermaßen ausgeführt[1]) (worein ich hier eingehen will, weil es den einzigen, freilich geringfügigen, Kern des breiten Eschenmayer'schen Philosophirens und Theologisirens bildet). Wenn die Seele alles ihr Denken auf seine höchste Einheit in der Idee des Wahren, ihr Fühlen auf die Idee des Schönen, ihr Wollen und Handeln auf die Idee des Guten zurückführt, und weiter diese drei Ideen wiederum in Eins vereinigt: so entsteht für sie die Idee des Absoluten. Aber das Absolute ist keineswegs identisch mit der Idee Gottes. Denn für's Erste kann die Seele durch philosophisches Denken nur dasjenige herausstellen, was sie in sich selber findet: Gott aber findet sie, so gewiß sie selbst nicht Gott ist, nicht in sich; für's Zweite aber, da die Idee des Absoluten Product der Speculation ist, so könnte, wenn sie die Idee Gottes wäre, diese sich nur bei Philosophen finden: was sich gleichfalls nicht so verhält. Es muß daher angenommen werden, die Idee Gottes sei etwas dem Menschen von außen Gegebenes, sie falle (der Verfasser hat kaum irgendwo einen andern Ausdruck dafür) „wie ein Strahl aus einer höheren Sonne" in die Seele herein, und werde nicht durch die immanenten Thätigkeiten des Denkens, Fühlens und Wollens, sondern durch die „transscen-

---

1) Vergl. namentlich die einfachste Dogmatik, S. 33 ff. 46 ff., und die Schrift gegen Hegel's Religionsphilosophie, S. 4. ff.

denten Organe" des Gewissens, Schauens und Glaubens, aufgenommen. Was nun aber auf diese Weise von oben in die Seele des Menschen kommt, ist für sich das ganz leere, prädicatlose Subject, von Herrn Eschenmayer am liebsten „das Heilige" genannt, welches erst durch die Berührung mit den Ideen des Wahren, Schönen und Guten zur inhaltvollen Gottesidee sich erfüllt. Doch auch so bleibt Gott noch immer über alle Prädicate erhaben, es können ihm nur verneinende gegeben werden; er wird überhaupt nie Gegenstand der Vernunft, sondern bleibt immer nur Object des Schauens und Glaubens.

In dieser Eschenmayer'schen Grundlehre, bekanntlich einem Nachklange des Jacobi'schen Philosophirens, liegt ein doppelter Widersinn. Für's Erste, wenn der Einfluß jener (allgemeinen und beständigen) Offenbarung zu der Gottesidee im Menschen nur das prädicatlose Subject hergibt: so gibt er in der That nichts dazu her, und wenn die Ideen des menschlichen Geistes die Prädicate dazu liefern: so liefern sie Alles. Ein Subject ohne Prädicate ist wie eine Null ohne Zahl davor. Ist jenes durch Offenbarung von oben in des Menschen Seele kommende Subject wirklich prädicatlos: so thut Herr Eschenmayer sehr unrecht, es das Heilige zu nennen; dieß ist schon ein Prädicat; noch mehr ist in dem Ausdrucke: Gott, eine Fülle von Prädicaten enthalten; er mußte ihm gar keinen Ausdruck geben, d. h. es als reines Nichts behandeln. Herr Eschenmayer wird sagen, das Prädicatlose sei darum keineswegs Nichts; könne es nicht gedacht werden, so sei es doch Gegenstand des Schauens und Glaubens; lässe es sich nicht durch Begriffsformeln bezeichnen, so könne man doch durch Vorstellungen und Bilder darauf hinführen.

Allein dieß führt uns nur auf den zweiten Widersinn, der in dieser Religionstheorie enthalten ist, daß nämlich, wozu das vernünftige Denken für unfähig erklärt wird, das Schauen und Glauben vermögen soll. Ist Gott irgendwie, sei es auch nur unvollständig, erkennbar: so muß es das Höchste und Beste im menschlichen Geiste sein, wodurch er zu erkennen ist. Wohl ha-

ben ihn die verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes, das Gefühl, der Wille u. s. f., jedes in seiner eigenen Weise; aber wofern auch das Erkennen zum Göttlichen gelangen kann, so wird es die edelste und höchste Erkenntnißthätigkeit sein, durch welche dieß geschieht. Eine höhere nun, als das klare vernünftige Denken, ist im Menschen nicht nachzuweisen; wenigstens ist, was Herr Eschenmayer Schauen nennt, nichts weiter als ein trübes, bald in der Bestimmungslosigkeit festgehaltenes, bald durch die Einbildungskraft gefärbtes Denken. Ebenso, wenn es sich um Ausdrücke fragt, welche geeignet wären, das Wesen Gottes, wiederum nicht dem Gefühl, dem Willen, der Phantasie, sondern dem Denken, nahe zu bringen — ob nun eine wirkliche Angemessenheit des Ausdrucks an das Wesen Gottes zu erzielen ist oder nicht —: so muß doch dasjenige Sprachgebiet am meisten dieser Angemessenheit sich nähern, welches für das Innerlichste und Geistigste ursprünglich gestempelt ist, nämlich das philosophische, und nicht die zu ganz anderem Gebrauch gemachte, mit sinnlichen Bestandtheilen versetzte, Sprache der gemeinen Vorstellung. Daher zeigt auch die Erfahrung, daß diejenigen, welche die Philosophie zur Erkenntniß Gottes unfähig erklären, — sofern sie, was auf ihrem Standpunkte das einzig Consequente wäre, das in der Regel nicht thun, nämlich alles wissenschaftlichen Redens über Gott sich zu enthalten — daß diese, während sie unaufhörlich gegen das Herabziehen des Göttlichen in das Menschliche durch die Philosophie predigen, dasselbe noch weit unwürdiger auf der gemeinen Heerstraße der alltäglichsten Vorstellungen und im Gewirre der crassesten, inadäquatesten Bilder herumziehen.

An die zuletzt gewürdigten Declamationen gegen die Philosophie schließt sich bei unserem Verf. eine Eintheilung der evangelischen Wahrheiten in solche, welche dem wahren Rationalismus, dem Mysticismus und dem Supranaturalismus angehören (S. 15.); eine Eintheilung, von welcher weder abzusehen ist, wie sie für sich richtig sein, noch wie sie hiehergehören soll; nur so viel sieht man: sie ist eine Lieblingseintheilung des Herrn

Eschenmayer, welche sich in mehreren seiner früheren Schriften findet [1]); dergleichen Reminiscenzen aber vermag derselbe, wenn sie ihm auch ganz am unrechten Orte kommen, niemals zu widerstehen.

Nach solchen ziemlich abliegenden Ausführungen rückt sofort Herr Eschenmayer dem Gegenstande, um welchen es sich handelt, etwas näher (S. 16—25. Unter der Aufschrift: Dritter Abschnitt. Anwendung der aufgestellten Sätze.). Nach Vorausschickung des schon oben gerügten Widerspruchs, daß neben der messianischen Dignität Jesu die übrigen äußeren Umstände seines Lebens zuerst als unwesentlich und gleichgültig, hierauf als mit derselben wesentlich gegeben, dargestellt werden — läßt mich der Verf. meine Kritik des Lebens Jesu durch eine höchst alberne Rede aus Eschenmayer'scher Fabrik einführen, in welcher ich die Leser mit „Ihr Thoren" anrede (was ich selbst Lesern wie Herr Eschenmayer gegenüber doch nie unhöflich genug sein würde zu thun), in welcher ferner die kirre gemachte Taube und die vergoldeten Spieße, das schon erwähnte Spielzeug unseres Verf., nicht fehlen (S. 17 ff.). Hierauf setzt er den Schluß der Einleitung meines Lebens Jesu (nach der ersten Ausgabe) her, worin die Möglichkeit der Bildung von Mythen über Jesum gezeigt, und dasjenige im Umriß angedeutet wird, was etwa als historische Grundlage anzusehen sein möchte (S. 19—22.). Diesen meinen Sätzen stellt sofort Herr Eschenmayer eine, wie er es nennt, Parodie, gegenüber, welche wir geradezu übergehen könnten, sofern, was von Gründen darin enthalten ist, später unter sechs Rubriken wiederkehrt; besser jedoch, wir beantworten dieselbe kurz, indem wir in die fortlaufende Rede des Gegners unsre Zwischenbemerkungen gleichsam gesprächsweise einschalten.

„Wer den Geist des Christenthums erfaßt,"

Ja, nämlich vom rechten Ende; ich kenne auch welche, die ihn ganz am unrechten fassen.

---

1) Einfachste Dogmatik, S. XVI. 3 f. Die Religionsphilosophie beruht ganz auf dieser Eintheilung.

„der muß darauf bestehen, daß die historische Grundlage, auf welcher das Leben Jesu beruht,“

Da muß ich bereits um Erläuterung bitten; ich verstehe den Ausdruck nicht. Sind unter der historischen Grundlage Theile des Lebens Jesu zu verstehen, oder nicht? Soll es heißen, die vornehmsten Thatsachen, die uns vom Leben Jesu aufbehalten sind, seien jedenfalls historisch? oder, der Boden der Verhältnisse und Umstände, auf welchem es spiele, sei ein bereits vollkommen historisches Zeitalter?

„die Bildung von Mythen völlig undenkbar mache.“

Ein historischer Grundstock im Leben Jesu scheint mir so wenig einen Anflug von Mythen undenkbar zu machen, als über einem Grund von Gesteine eine Aufschwemmung von Lehm zu den Undenkbarkeiten gehört. Soll aber die historische Grundlage jene andere Bedeutung haben —

„Es muß ihm klar werden, daß Jesus nicht blos ein großes Individuum, sondern wirklich der Messias ist,“

Doch wohl nicht eben der, wie die Mehrzahl der Propheten ihn geweissagt, als Krieger, oder doch als König und Wiederhersteller des jüdischen Staats? Vielmehr also ein so großes Individuum, daß er, unerachtet ihm so manches abging, was das Volk vom Messias erwartete, dennoch für diesen gehalten wurde.

„an den sich zum Heil der ganzen Menschheit eine tief eingreifende religiöse Umwälzung geknüpft hat.“

Gewiß.

„Gerade die trockene historische Zeit,“

Richtig, das wird also mit jener Grundlage gemeint gewesen sein.

„Hat sich den Evangelisten so sehr mitgetheilt, daß in ihnen keine Spur sagenhafter Verherrlichung ihres Meisters zu finden ist.“

Sind hier nicht, wenn ich mir die Frage erlauben darf, dem Herrn Gegner zwei Argumente in Eines zusammengeflossen? Wollte derselbe nicht eigentlich sagen: schon zum Voraus dürfe

man in einer bereits so historischen Zeit keine Mythenbildung mehr erwarten; dann aber tragen auch die Berichte der Evangelisten selbst einen ganz trocken historischeu Charakter an sich? Von der ersteren Behauptung würde ich den Beweis verlangen; in Bezug auf die zweite Bemerkung kann ich nur bedauern, daß es nicht beliebt hat, aus demjenigen, was ich über den Charakter der Sagenpoesie und ihre täuschende Einfachheit in meinem Buche beigebracht habe, die falschen Begriffe von derselben zu berichtigen.

„Ihre Erzählung ist eine so nüchterne Darstellung von Begebenheiten, daß man sich eigentlich wundern muß, wie sie über das Außerordentliche derselben ihre eigenen Reflexionen und Hinweisungen zurückhalten, und ohne alle geflissentliche Ausschmückung lassen konnten".

Wen oder was ohne Ausschmückung lassen? Helfen Sie, Herr Professor! ich finde den Accusativ nicht. Ihre eigenen Reflexionen und Hinweisungen, welche sie zurückhielten, sollen die Evangelisten überdieß auch ohne Ausschmückung gelassen haben? Ist das etwas?

„Denke man sich eine junge Gemeinde, die ihren Stifter, den sie kaum wenige Wochen vor ihrer ersten Bildung in seinem Lehren und Wirken mit eigenen Augen begleiten konnte",

Kaum wenige Wochen? Die Zwölfe; die Siebenzig, gegen welche der Herr Gegner doch gewiß nicht meine Zweifel theilt; die Jünger, aus welchen Matthias zum Apostel auserwählt wurde, von denen Petrus ausdrücklich sagt, daß sie mit den Aposteln gewandelt haben die ganze Zeit, während Jesus mit ihnen aus- und einging, von der Taufe des Johannes an bis zur Himmelfahrt; die Galiläischen Anhänger Jesu alle, nach welchen die ältesten Christen Galiläer benannt wurden — dieser Grundstock der ersten Gemeinde soll Jesum nur wenige Wochen vor seinem Tode mit eigenen Augen beobachtet haben?

„um so begeisterter verehrt, je mehr sie sich jetzt erinnerte, daß ihr Meister so oft seine Leiden und sein tragisches Ende vorherverkündigt hatte",

Ein kleiner Meister, wenn das Verehrungswürdigste an ihm das Eintreffen seiner Vorhersagungen war!

„eine Gemeinde, geschwängert mit den göttlichen Lehren, die nicht sowohl die Welt umschaffen, als die Wiedergeburt der Menschen aus dem Tod der Sünde in's Leben bewirken sollten",

Wie Sie wollen, Herr Professor, ganz wie Sie wollen; ich streite mich um den Ausdruck nicht.

„eine Gemeinde von schlichten Männern, die eben, weil sie größtentheils ungelehrte Menschen waren, jene Lehren nicht durch die abstracte(n) Formen des Verstandes und Begriffs verderben",

Ein Hieb auf die Philosophie, nur nicht ganz am rechten Orte angebracht; denn die Apostel und Evangelisten waren doch gewiß von Niemand des abstracten Begriffswesens beschuldigt.

„sondern einzig in der concreten Herzenssprache, als Bilder und Gleichnisse, sich aneignen konnten",

Das ungefähr sage ich ja auch, nur mit ein wenig andern Worten.

„so wird jedermann erkennen: es mußte entstehen, was entstanden ist, nämlich die Evangelien, in welchen man die neue göttliche, durch Jesum geoffenbarte Lehre, wie die Erfüllung alter Weissagungen, sich zur Anschauung brachte".

Meinetwegen. Was nun weiter?

„Die von außerordentlichen Erscheinungen umgebene Geschichte Jesu",

Das hätten Sie ja eben gegen mich zu beweisen, daß diese Geschichte von solchen Erscheinungen umgeben war.

„unter welchen er in Bethlehem geboren",

Wäre gleichfalls zu beweisen, nachdem ich ausführlich das Gegentheil gezeigt.

„in Nazaret erzogen, von Johannes, um als Messias beglaubigt zu werden, getauft wurde, Jünger als Zeugen der Wahrheit gesammelt hat, im jüdischen Lande nicht nur lehrend, sondern auch wirkend"

Ja, nämlich durch seine Lehre. Vielleicht auch durch psychologische Heilungen, die ihm gelangen, und selbst eine natürliche Heilkraft in ihm will ich nicht in Abrede stellen. Aber von da ist es noch weit bis zu Todtenerweckungen, wunderbaren Speisungen u. dergl.

„umhergezogen ist, überall sich dem heuchlerischen Pharisäismus und seinen Satzungen entgegengestellt, und zum Messiasreiche eingeladen hat, endlich aber von seinen Feinden gefangen und gekreuzigt wurde — diese Geschichte wurde von den glaubwürdigsten Zeugen, ohne alle Reflexionen und Phantasien erzählt",

Wie gewiß doch der Herr Professor Alles wissen.

„und der ersten Christenheit, welche keinen Zweifel über die Thatsachen hatte, als unverwerfliches Document seiner Messiaswürde übergeben".

Ah! jetzt merke ich erst, welcher Widerlegungsart Sie Sich gegen mich bedienen: es ist die antithetische Methode, welche weiland Ihre Schrift gegen Hegel so unwiderstehlich gemacht hat. Freilich, wenn sie damals so anrückten: „Gott ist nicht das Absolute und Erste; Gott ist nicht die an sich bestehende Affirmation; Gott braucht sich nicht zu dirimiren und sich zum Gegenstande zu machen; Gott setzt sich nicht ein Anderes gegenüber, es gibt kein Anderssein für Gott; Gott und seine Welt sind weder Eins noch zwei; die Welt ist keine Erscheinung, in der Gott sich selbst hat; Gott gestaltet sich in keinem Prozeß"[1]; wenn Sie so kamen — Kanonenschuß auf Kanonenschuß —: so mußte der gute Hegel wohl die Segel streichen, und so muß auch ich es vor Ihren antithetischen Axiomen.

Doch ich sehe, die Beweise kommen nach. Sie sind hinter dem schnellen Anlauf der Behauptungen zurückgeblieben, wie die Munition hinter dem Treffen, und kommen nun allmählig herzugerückt. Da kommt der erste Grund, noch ganz keuchend vom Nacheilen. „Was für ein erbärmliches Ding", ruft er mir ent-

---

1) Die Hegel'sche Religionsphilosophie verglichen mit dem christl. Princip, S. 35 ff.

gegen, „wäre die jüdische Religion, wenn — neben der reinsten Gottesverehrung ihrer Propheten —“ (o gönnen Sie Sich doch Athem, wenn ich bitten darf, ich werde Ihnen gewiß nicht davon laufen) „die Weissagungen nur phantastische Einfälle wären, die ohne Erfüllung blieben?“ Wäre ich ein so grausamer Feind, wie Herr Eschenmayer mich dafür hält, was würde ich mich um diese Folge kümmern? Sie tritt aber nicht einmal wirklich ein; denn der eine Theil der Weissagungen des alten Testaments ist auch nach der entgegenstehenden Ansicht wenigstens nicht wörtlich erfüllt, nämlich der, dem etwas Kriegerisches und Politisches anklebte; ein anderer ist auch nach der meinigen erfüllt, derjenige nämlich, welcher ein neues Gesetz des Herzens und die Verbreitung des Monotheismus verhieß; ein Dritter aber ist nur deswegen, weil er ursprünglich gar nicht auf Christum sich bezog, also ohne alle Schuld der Propheten, nicht an ihm in Erfüllung gegangen, wie die Weissagung vom Jungfrauensohn und dergl. Doch da kommt ein zweiter Grund von ähnlichem Ansehen nachgezogen. „Was für ein erbärmliches Ding wäre die christliche Religion, wenn sie sich blos von Mythen nähren müßte!“ Nicht wahr, du guter Österreicher von der Bagage, das wäre dir ein erbärmlicher Magentrost, dich von Mythen nähren zu müssen? Das mag wohl so ein Ding sein, wie der Thau des Himmels, ein Futter für Cicaden; oder wie das Manna, bei welchem den Kindern Israel die Kleider wenigstens nicht durch Zuengewerden zerrissen sind. Sofort kommt noch ein dritter Beweis; aber mit Verwunderung sehe ich: Herr Eschenmayer macht nach diesen Beweisen einen Strich, hierauf eine neue Überschrift: Beweise gegen die mythische Ansicht (als vierter Abschnitt. S. 25—46.). Das ist mir eine Ordnung! Wirklich wiederholt sich denn auch namentlich der folgende Beweis im nächsten Abschnitt; weßwegen wir ihn hier vorübergehen wollen. Der Unterschied zwischen den bisher vom Verf. eingestreuten Beweisen und dem, was sofort die Überschrift: Beweise, führt, ist nur der, daß die zuvor noch unordentlich nachrückenden Gründe hierauf in Reih' und Glied gestellt werden, und sechs Mann hoch aufmarschiren.

„Nimmt man dieß Alles zusammen", — so schließt Herr Eschenmayer diesen Abschnitt, der doch noch keinen Beweis enthalten soll, — „so muß die Annahme von Mythen in allen Theilen der evangelischen Geschichte als eine Entweihung des Wahren, Schönen, Guten und Heiligen betrachtet werden" (S. 25.). Wäre es wirklich der Fall, daß ich mich an diesem Eschenmayer'schen Ideenschema vergriffen, und ihm, um einen Ausdruck des Verf. zu gebrauchen, einen Treff gegeben hätte: so würde ich mir dieß zu nicht geringem Verdienst anrechnen. Denn alsdann würde doch Gott und Welt und was sonst noch er in jenes englische Hemd einzuspannen pflegt, vor solcher Mißhandlung künftighin gesichert sein. Wenn es aber an mir als Unrecht gerügt wird, daß ich in allen Theilen der evangelischen Geschichte Mythen annehme: so steht es einem so frommen Manne, wie Herr Eschenmayer, nicht gut, auch nur in Einem Theile den profanen Begriff des Mythus zuzulassen. Und das thut Herr Eschenmayer; in der That, das thut er. Vor dreizehn Jahren wenigstens, also einundzwanzig Jahre nach seinem Übergang zur Nichtphilosophie, fand er noch nöthig, die mosaische Beschreibung des Sündenfalls „von dem Mythischen zu entkleiden" [1]); noch vor eilf Jahren nannte er diese Erzählung eine Mythe [2]); ja, von einer christlichen Mythe sprach er damals noch unbedenklich [3]). Damals muß also auch er, wenigstens in einigen Theilen der Bibel, und zwar im neuen wie im alten Testament, Mythen gefunden haben, mithin von der Pest, um deren willen er jetzt vor mir warnt, selbst bis auf einen gewissen Grad angesteckt gewesen sein. Ist er nun wirklich von derselben geheilt? und ist es nicht ein klein wenig scheinheilig, daß er der Sache jetzt keine Erwähnung thut?

Alle Anerkennung dagegen verdient das richtige Gefühl und die Bescheidenheit, mit welcher der Verf. selbst seinen zuletzt be-

---

1) Religionsphilosophie, 3, S. 204.
2) Einfachste Dogmatik, S. 78.
3) Ebendaselbst, S. 127.

sprochenen antithetischen Abschnitt tarirt, indem er äussert: „Diese Parodie könnte noch viel weiter fortgesetzt werden, wenn es der Mühe werth wäre, aus dem wenigen Sinn, der vorliegt, viele Worte zu machen“ (S. 25.).

Nun also zu den sogenannten Beweisen gegen die mythische Ansicht. Es ist bereits erwähnt worden, daß Herr Eschenmayer, um ihrer sechse in's Feld schicken zu können, dem Schatten des ersten eine Uniform angezogen, und ihn als zweiten Mann aufgestellt hat. Oder vielmehr ist eigentlich der erste ein bloses Scheinbild des zweiten, mit Lappen aus dem Zeuge des vierten Grundes ausgestopft. Denn wenn unter der Rubrik: der Geist des Christenthums, von den chronologischen und andern Enantiophanien in den Evangelien die Rede wird, so ist dieß augenscheinliche Vorwegnahme des vierten Beweises, welcher von dem Charakter der Evangelisten ausgeht. Wie ungeschickt der erste Beweis benannt ist, wurde gleichfalls schon erwähnt. Beweis aus der weltgeschichtlichen Epoche, welche das Christenthum gemacht hat, sollte er heißen, dann würde auch der zweite, der Beweis aus der Entstehung der ersten Gemeinde, von selbst in den Bereich des ersten fallen.

„Zu einem so großen Werke, wie das Christenthum“, meint Herr Eschenmayer, „können wir keinen geringen Anfang brauchen: so wie die Ceder, die alle Bäume überwachsen soll, nicht aus dem Kerne einer Haselstaude gezogen werden kann“ (S. 29.). Diese Klinge von der Haselstaude schlage ich dem Gegner ab durch das Schwert des Wortes Christi, welcher sagt, daß das Senfkorn, welches das kleinste ist unter allen Samen, zum Baume erwachse, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen; daß also das durch ihn zu stiftende Reich, dessen Bild das Senfkorn ist, vielmehr gerade aus dem möglichst kleinen Anfang hervorgehe (Matth. 13, 31 f.). Ich könnte hiezu noch Mehreres fügen: über die allgemein anerkannte Erscheinung, daß in der Geschichte oft die größten Wirkungen aus den kleinsten Ursachen hervorgehen; über den Schein, und namentlich die Nichtbeachtung des Unterschieds der extensiven Größe von intensiver, auf

welcher jene Erscheinung beruht; insbesondere könnte ich es als Schmähung Christi auslegen, wenn der reine Gehalt seiner Persönlichkeit und Lehre, über Abzug des Wunderbaren, für gering, für zu unbedeutend, um eine Wirkung von Belange hervorzubringen, angesehen wird: aber einem Bibelhelden, wie Herr Eschenmayer sein will, muß jene biblische Widerlegung genügen.

Nachdem er sich bei'm ersten Streiche dermaßen verhauen, kann der zweite Schlag des Gegners unmöglich anders als schwach ausfallen. Da die mosaische Religion sich auf göttliche Auctorität gestützt habe, so würde, meint er, kein einziger Jude Jesu Anhänger geworden sein, wenn er sich nicht vorher durch die genauste Prüfung von der höheren Auctorität seiner Person und Lehre hätte überzeugen können (S. 29.). Als ob, wie ich im vorigen Hefte erinnert habe, die Juden nicht auch sonst Männer ohne alle Wundergabe für Propheten gehalten hätten; als ob sie namentlich nicht auch den Täufer als gottgesandten Herold des Messiasreichs anerkannt hätten, ja ihn selbst als Messias anzuerkennen bereit gewesen wären (Luc. 3, 15.), unerachtet er kein Zeichen that (Joh. 10, 41.).

Demnächst handhabt der Herr Verf. auf seine Weise das bekannte Argument, daß ohne die Thatsache der Auferstehung der Umschwung in der Stimmung der Jünger nach dem Tode Jesu, und somit die Gründung der christlichen Gemeinde, unbegreiflich wäre (S. 29 f.). Dieses Argument hat seine von mir nicht geläugnete Stärke, aber eben nur um die Realität der Auferstehung zu beweisen. Aber Herr Eschenmayer und viele andere bequeme Leute möchten diesen Punkt gerne zu einem Universalbeweis erweitern, mittelst dessen sie aller Zweifel über alle Theile des Lebens Jesu auf Einmal los werden könnten, ohne sich ferner mit dem Einzelnen bemühen zu müssen; zu einer breiten Fliegenklatsche, durch welche allen jenen kritischen „Mücken" (S. 33.), die den Glaubigen in seiner Ruhe immer wieder stören, mit Einem Schlage der Garaus gemacht würde Allein wie in jenem Argumente zugleich eine Gewähr für die Wahrheit der übrigen Geschichte Jesu liegen soll, ist vorerst nicht abzusehen. Auch Herr

Eschenmayer thut dieß hier auf keine Weise dar; ich will jedoch so billig sein, etwas hierauf Bezügliches, das er an einen andern Ort hin vertragen hat, hieherzuholen. „Die Wunder und Zeichen (sagt er S. 33.), welche Jesus verrichtete, erhalten ihre volle Bürgschaft von dem Wunder, das an seiner Person sich ereignete"; oder in seiner wassersüchtigen Bildersprache: „sie (die Auferstehung) ist die Offenbarungssonne, welche ihr Licht auf alle andern Thatsachen zurückwirft" (S. 46.). Das soll ohne Zweifel heißen: an wem das Wunder der Auferstehung geschehen ist, an dem und durch den sind auch alle übrigen geschehen. Allein nur so viel folgt, daß, wenn die Auferstehung, dann auch die übrigen Wunder geschehen sein können, weil, wenn Ein Wunder möglich ist, dann allerdings auch zehne möglich sind; aber ebensogut kann auch Eines wahr, die neun übrigen aber erdichtet sein. Nur die metaphysische Möglichkeit, nicht die historische Wahrheit, der übrigen Wunder in der Geschichte Jesu, ist durch die Realität der Auferstehung zu beweisen, und wenn Jemand dieses Letztere versucht, und sagt: ist die Auferstehung wirklich vor sich gegangen, so sind auch die übrigen Wunder wirklich vorgefallen; so muß sich ein solcher gefallen lassen, wenn wir ihm den Schluß entgegensetzen: hatte sich einmal das Wunder der Auferstehung an Jesu ereignet, so war der Anstoß gegeben, alles mögliche Wunderbare auch ohne historischen Grund sich von ihm zu erzählen.

Weiter fragt sich nun aber, ob auch nur die Auferstehung selbst als wunderbares Factum durch jene Berufung auf den unerklärlichen Umschwung in der Stimmung der Jünger Jesu zu beweisen ist. Zu diesem Ende fragt unser Verfasser erstlich: wo sollten die Jünger, als Juden, den Mythus von der Auferstehung hernehmen, da doch in der ganzen jüdischen Geschichte kein Vorbild davon aufzufinden ist? Ich erwiedere, und habe anderswo schon ausführlicher erwiedert: Wenn man mir beweisen kann, daß der Glaube der Jünger an die Messianität Jesu auf der einen, und ihre Rücksicht auf solche Stellen des alten Testaments, in welchen dem Messias ein ewiges Leben beigelegt schien, auf

der andern Seite, zur Lösung des Räthsels nicht ausreichen, so würde ich immer eher zu der Voraussetzung, daß noch irgend ein äußerer Zufall, wie die Entfernung des Leichnams aus dem Grabe, oder gar eine natürliche Wiederbelebung, dazugekommen sei, als zu der Annahme eines wirklichen, absoluten Wunders, mich verstehen; daß aber auch jene beiden Voraussetzungen unzulänglich, und kein Weg, außer dieser letzteren Annahme, offen sei, dieß zu beweisen dürfte wenigstens Herr Eschenmayer nicht der Mann sein, wenn es anders als durch Anathematismen geschehen sollte, mit welchen er die Auseinandersetzung dieses Punktes beschließt (S. 31.). — Der andere Grund für die Realität der Auferstehung, daß die „sechs (sieben) Wochen" vom Tode Jesu bis zum Pfingstfeste nicht hinreichend gewesen wären, eine solche Sage zu bilden, hat erst dann einiges Gewicht, wenn Herr Eschenmayer den Beweis übernimmt, daß wirklich ein geschichtlicher, und nicht ein typischer Grund (die nachbildliche Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung) die Veranlassung gewesen sei, die Ausgießung des heiligen Geistes gerade schon auf das Pfingstfest nach dem Tode Jesu zu verlegen.

Der dritte Beweis gegen die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte ist nach dem Verf. die Bekehrung des Apostels Paulus (S. 31.). Genau genommen gehört auch dieß noch immer zum ersten Beweise, sofern auch Paulus einer von denen ist, welche das christliche Princip aus der unglaubigen Welt heraus an sich zog, wie es anfänglich die erste Gemeinde gewonnen hatte, und später ganze Völker überwältigte. Der auf den Apostel Paulus gegründete Beweis kommt, wenn wir das vage Gerede des Herrn Eschenmayer in einige Ordnung bringen (auch hier, wie im vorigen Hefte, habe ich es mit einem Gegner zu thun, dem ich selbst die Waffen schärfen muß, um nur mit ihm fechten zu können), auf die drei Sätze zurück: Paulus wäre nicht Christ geworden, wenn ihm Jesus nicht erschienen wäre; Jesus konnte ihm nicht erscheinen, wenn er nicht auferstanden war; und Jesus könnte nicht auferstanden sein, wenn sich nicht früher auch die übrigen Wunder der evangelischen Ge-

schichte mit ihm zugetragen hätten. Den letzten Satz wagt der Verf. selbst nicht, in solcher Bestimmtheit hinzustellen; er spricht blos, wie schon oben angeführt, von einer Sanction, welche das Wunder der Auferstehung Jesu den übrigen Wundern seiner Geschichte ertheile, und hiegegen ist bereits das Erforderliche bemerkt worden. Der zweite Satz aber, daß Jesus dem Paulus nicht erscheinen konnte, wenn er nicht auferstanden war, ist zwar nach meiner Ansicht richtig; aber zum Unglück nach der eigenen des Verfassers nicht. Oder soll denn bei allen den Verstorbenen (ich argumentire *κατ' ἄνθρωπον*, nicht *κατ' ἀλήθειαν*), von deren Erscheinung Herr Eschenmayer und die Seinigen uns zu erzählen wissen, eine Auferstehung vorangegangen sein? Aber Jesus gab vielleicht dem Paulus, wie früher dem Thomas, Proben, daß er nicht als abgeschiedener Geist, sondern als völlig Wiederbelebter vor ihm stehe? Dieß ist undenkbar, da er ihm nicht als nur erst Auferstandener, sondern als bereits gen Himmel Gefahrener erschien, dessen irdische Hülle sich längst zur himmlischen verklärt hatte. Daß er ihm aber bei jener Erscheinung auf dem Wege ausdrücklich von seiner Auferstehung erzählt hätte, davon steht wenigstens im neuen Testamente kein Wort. Gerade also der Gegner auf seinem Standpunkte wird niemals zu beweisen im Stande sein, daß Jesus dem Paulus nicht auch, ohne auferstanden zu sein, hätte erscheinen können.

Am pomphaftesten hat Herr Eschenmayer den ersten jener drei Sätze ausgeführt, daß ohne eine Erscheinung Christi Paulus nicht Christ geworden sein würde. „Mögen", sagt er, „die Mythusdeuter" [welcher ungeschickte Ausdruck! als ob der Mythus das Räthselhafte wäre, was wir deuten wollten, und nicht vielmehr die Annahme eines solchen der Schlüssel, durch welchen wir die Räthsel mancher Erzählungen aufklären] „und Naturalisten das psychische Räthsel lösen, wie Paulus, der bei der Steinigung des Stephanus Wohlgefallen hatte, die christliche Gemeinde zerstörte, u. s. w. u. s. w. — wie dieser Verfolger des Christenthums auf einmal auf dem Wege stille hielt, und, nicht etwa durch bessere Belehrung der Jünger und Nachforschung des

Rufes" [nach dem Rufe] „Jesu, der unter dem Volke umlief, sondern plötzlich, in eine so gewaltige Sinnesänderung über-ging" [zu einer andern Sinnesart überging, kann man sagen, oder: eine Sinnesänderung erfuhr; aber: in eine gewaltige Sinnesänderung überging, so wenig als: das Wetter geht in einen starken Wechsel über], „daß er der erste Verfechter des Christenthums wurde, und durch Geist, Eifer und Kraft der Lehre und Werke die andern Apostel überbot?" (S. 32.) In der letzteren Wendung liegt die Gedankenlosigkeit solcher Rednerei besonders klar zu Tage. Daß Paulus an Geist die übrigen Apostel übertraf, soll auch unerklärlich sein ohne jene Erscheinung Jesu. Also hat er wohl sein Talent und seine Bildung, von welchen man bisher glaubte, das erstere sei ihm angeboren gewesen, die letztere habe er zu den Füßen Gamaliels und sonst allmählig erworben, — dieses Beides hat er hienach wohl im Augenblicke jener Erscheinung auf übernatürliche Weise mitgetheilt erhalten?

Daß aber überhaupt die Umwandlung des Paulus aus einem Feinde in einen Freund und Anhänger des Christenthums nicht erklärlich sei ohne jene Erscheinung, dieß ist entweder eine rein willkürliche Behauptung, oder sie muß sich auf den Satz stützen, daß eine solche Umstimmung eines Menschen entweder vor sich, oder unter den besondern Umständen, wie sie bei Paulus obwalteten, auf natürlichem Wege unmöglich sei. Das Erstere nun wird Niemand vertreten wollen, welcher sich erinnert, wie oft im Kriege schon ein General von einem Heere zum andern übergegangen ist, und zwar nicht blos, wenn das Heer, zu dem er sich schlug, bereits siegreich war, sondern häufig auch so, daß erst mit seinem Übertritte der Sieg sich auf diese Seite zu neigen anfing; wie oft im Frieden ein Staatsmann von der Linken zur Rechten übersprang und umgekehrt; wie oft ein Philosoph, während er das System eines andern studirte, um es zu widerlegen, von diesem gewonnen und zum Anhänger desselben umgestimmt wurde. Aber bei Paulus, meint Herr Eschenmayer, waren alle näheren Umstände einer solchen Umwandlung entgegen. Er war ein so heftiger Gegner des Christenthums, er schnaubte gegen die Jünger

mit Drohen und Mord, und hatte an der Steinigung des Stephanus Wohlgefallen. Wie, wenn alles dieß vielmehr für als gegen die natürliche Möglichkeit eines solchen Umschwungs in der Denkart des Mannes wäre? An das Naturgesetz, daß die Extreme sich berühren, und gerne eines in das andere umschlagen, will ich den Verf. nicht erinnern, weil es gar zu lange her ist, daß er von der Erforschung der Natur sich zur Unnatur gewendet hat. Nur die einfache psychologische Frage will ich machen, ob bei einem heftigen Charakter, wie sich in den oben angeführten Zügen der des Paulus zeigt, rasche Übergänge schwerer oder vielmehr leichter, als bei jedem andern, zu begreifen sind? Ferner, je eifriger Paulus in der Verfolgung des Christenthums war, je mehr er alle seine Kraft und seinen ganzen Einfluß aufbot, die emporkeimende Secte zu unterdrücken: desto deutlicher ist, daß er Gewicht auf sie legte, daß er sie für eine bedeutende Erscheinung, wenn auch für eine verderbliche, hielt. War er nun bei der Steinigung des Stephanus zugegen — Herr Eschenmayer sagt, er habe keine Belehrung von Seiten der Jünger Jesu genossen — aber war er bei der Steinigung des Stephanus gegenwärtig: so war ja in der Rede desselben, welche seine Hinrichtung herbeiführte, die einschneidendste Belehrung für einen pharisäisch stolzen Juden enthalten; auch sonst, namentlich aus Anlaß seiner Verfolgungen, kann, ja muß Paulus dabei gewesen sein, wenn Christen über ihren neuen Glauben sich aussprachen, und der Muth, mit welchem jener erste Märtyrer starb, eine Gesinnung, welche der Verfolger auch an andern Christen zu beobachten die beste Gelegenheit hatte, mußte ihm wohl in manchen Augenblicken den Gedanken nahe legen, daß es doch nichts so ganz Leeres und Unwahres sein möge, was diesen Menschen solche innere Stärke und Freudigkeit verleihe.

Doch Herr Eschenmayer meint, wenn die Realität jener Erscheinung Jesu geläugnet werde, so wäre „die erleuchtende Kraft der tiefsten christlichen Idee" [soll wohl heißen: die Erleuchtung des Paulus durch die tiefste christliche Idee, das Aufgehen dieser Idee in ihm] „aus einem Blendwerk hervorge-

gangen" (S. 32.). Versteht er unter Blendwerk einen Betrug, welchen ein Christ dem Paulus gespielt habe: so müßte er meine Schrift über das Leben Jesu noch schlaftrunkener gelesen haben, als er sie ohne Zweifel gelesen hat, wenn er, nach der dort schon im ersten Bande sich kundgebenden Ansicht, mir eine solche Vermuthung zutrauen könnte. Er spricht auch gleich hernach vielmehr von einer Vision, und sagt, aus einer solchen sei, so lange die Welt stehe, noch kein Märtyrerthum für die Wahrheit hervorgegangen (?). Allein, wer die Erscheinung auf der Straße nach Damaskus für einen blos subjectiven, ekstatischen Vorgang im Innern des Paulus hält, der macht diese Ekstase damit nicht zur Ursache seiner Bekehrung, sondern die Ursache hievon bilden die Eindrücke von dem Wesen des Christenthums, welche sich im Gemüthe des Paulus nach und nach angesammelt hatten, und endlich, einem angewachsenen Wasser gleich, eben in jener ekstatischen Gemüthsrevolution die entgegenstehenden Dämme durchbrachen; so daß mithin die Vision selbst schon zur Wirkung gehört, oder genauer, den Durchgangspunkt von der Ursache zur Wirkung bezeichnet. Kam dann etwa noch eine äußere Naturerscheinung hinzu, so war auch diese nicht Ursache der Sinnesänderung, sondern nur Veranlassung, daß sie eben jetzt und in dieser Form eintrat.

Diese, daß ich so sage, dynamische Ansicht von der Sache ist um so viel anregender und im wahren Sinne erbaulicher, als jene mechanische, welche den Vorgang nicht anders zu erklären weiß, als indem sie Jesum persönlich vor den Christenverfolger hintreten läßt, daß die von Herrn Eschenmayer dagegen vorgebrachte Beschuldigung der Vermessenheit (S. 33.) nur aus der Unfähigkeit einer abgestumpften Phantasie zu erklären ist, sich noch für etwas Anderes, als das Miraculöse, zu interessiren.

Herr Eschenmayer geht so weit, zu behaupten, nicht blos die Bekehrung des Paulus, sondern auch der Umstand, daß er hernach, ohne von den übrigen Aposteln über die Geschichte Jesu näher unterrichtet worden zu sein, das Evangelium verkündigt habe, lasse sich nur unter der Voraussetzung einer

unmittelbaren Erleuchtung begreifen (in welcher ihm jene Geschichte geoffenbart worden sei). Konnte er denn aber über das Wesentliche im Leben Jesu nicht auch in Damaskus sich unterrichten, ja schon in Jerusalem sich unterrichtet haben? Und was trug er denn, der Apostelgeschichte und seinen Briefen zufolge, von der Geschichte Jesu vor? Seinen Tod und seine Auferstehung, von welchen er doch wohl ohne besondre Erleuchtung wissen konnte; dann noch die Stiftung des Abendmahls, welche er, wie denjenigen bekannt ist, die wissen, was ἀπὸ heißt, ausdrücklich nicht von unmittelbarer Belehrung Christi ableitet (1 Kor. 11, 23.).

Als vierter Gegenbeweis tritt sofort der Charakter der Evangelisten auf (S. 34 ff.). Da der Verf. sein hieher zu versparendes Pulver bereits unter Numer 1. verschossen hat, so läßt er zuvörderst eine Seite lang die einfachste Dogmatik für sich reden [1]), bis er selbst sich wieder auf etwas besonnen hat. Jene eingerückte Stelle handelt zuerst von der schon früher (in der sogenannten Parodie) erwähnten historischen Zeit, in welche die evangelischen Begebenheiten fallen, und in welcher die Bildung von Mythen undenkbar sei. Läßt der Gegner hier eine frühere Schrift für sich reden, so wird dieß mir gleichfalls erlaubt sein, und ich verweise daher auf die Bemerkungen in der Einleitung zum L. J. 2. Aufl. §. 13. S. 74—76.; mit dem doppelten Unterschiede von Herrn Eschenmayer jedoch, daß ich erstens ausdrücklich erkläre, hier nur Früheres zu geben, und daß ich zweitens das früher Geschriebene und Gedruckte nicht wieder abschreibe und abdrucken lasse, sondern dem Leser anheimstelle, es nachzuschlagen. Hierauf kommt die Einfachheit und Schmucklosigkeit der evangelischen Erzählungen zur Sprache, ein Argument, das der ordnungsliebende Verfasser gleichfalls schon oben (S. 22.) anticipirt, und wir dort gebührend abgewiesen haben. Endlich ein Absatz mit blosen Behauptungen, der sich insofern besser in die Parodie, als zu den Beweisen, geschickt hätte, und am besten ganz übergangen wird.

---

1) S. 225 f.

Wo endlich Herr Eschenmayer selbst wieder zum Worte kommt, müssen wir nun die Bemerkungen über den historischen Charakter der Evangelisten einschalten, welche derselbe unter die Numer 1. (S. 26—29.) verschleppt hat; ferner ist noch ein Stück aus der Parodie (S. 24.) dazuzunehmen; man sieht, es ist keine geringe Mühe, **disjecti membra — prophetae** zusammenzusuchen.

Was zuerst die chronologischen Abweichungen, unwahrscheinlichen Zusammenstellungen, oder Lücken in den Evangelien betrifft, so hat der Gegner meinen hieraus gezogenen Einwurf gar nicht in seiner Schärfe gefaßt, wenn er mich blos darüber beruhigen zu müssen meint, daß die Evangelisten wenig bemüht seien, „den Chronismus zu bewahren", und daß „allerdings" ihre Übergänge von einer Begebenheit zur andern keine historischen Anknüpfungspunkte seien; da ja meine und überhaupt der neuern Kritik Behauptung vielmehr die ist, im Sinne der Evangelisten seien jene Übergänge wirklich großentheils chronologische Anknüpfungspunkte, welche sich aber eben zum Theil als unrichtig ausweisen. Desto scharfsinniger ist die Lösung des Anstoßes, welche Herr Eschenmayer zum Besten gibt. Der Vorwurf einer fragmentarischen und lückenhaften Darstellung gegen die Evangelisten ist nach ihm „von keinem Belang, weil Christus nicht blos Einem Jünger, sondern allen die Verheißung gab, daß der Geist sie in alle Wahrheit leiten, und sie an Alles erinnern werde, was er ihnen gesagt habe" (S. 26.). Hier wird also der Plural: der Geist wird euch leiten und erinnern, so gefaßt, daß nicht jeder, einer wie der andere, sondern nur alle zusammengenommen, die volle Erinnerung an die Worte und Thaten Jesu erhalten; daß keiner die ganze, sondern jeder nur ein Stück der Wahrheit, welche Stücke zusammengefaßt erst ein Ganzes ausmachen würden, wiederzugeben befähigt werden sollte. An dem Urheber dieser Erklärung ist ein Exeget verloren gegangen: bei solcher Fähigkeit, aus den Worten einen Sinn herauszubekommen, wie man ihn eben braucht, hätte er in der Schriftauslegung Bedeutendes leisten können. Ein ähnliches

Kunststück ist im Folgenden der Versuch, zum Princip einer chronologischen Anordnung der Reden Jesu deren Inhalt zu machen; so daß die einfachsten Lehren über Gesetz und Moral die ersten gewesen, und Jesus sofort während der Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit durch die Lehre vom Reiche Gottes, seiner Wiederkunft und dem Gerichte bis zu dem Mysterium der Dreieinigkeit aufgestiegen sein soll. Als ob ein wandernder Volkslehrer, der an den verschiedensten Orten und zu den verschiedensten Personen spricht, wie ein Professor, der ein geschlossenes Auditorium vor sich hat, einen bestimmten Cursus von Vorträgen durchführen könnte! Indeß der Verf. stößt weiter unten diese Eintheilung factisch, obwohl ohne es zu merken, dadurch selbst wieder um, daß er die vier ersten Kapitel des vierten Evangeliums allen übrigen evangelischeu Abschnitten voranstellt; Kapitel, in denen Reden Jesu enthalten sind, welche wahrlich nicht zum Elementarunterricht über Gesetz und Sittenlehre gehören.

Zum Hauptargument aber in dieser Sache macht auch der gegenwärtige Verfasser, wie die meisten andern, dieß, daß er die mögliche Absichtslosigkeit, ja selbst die Arglosigkeit, in der Sagenbildung läugnet, und behauptet, wenn die evangelische Geschichte nicht durchaus historische Wahrheit sei, so müsse sie auf absichtlicher Lüge beruhen; eine Beschuldigung, welche man sich doch bedenken werde, gegen die Evangelisten zu erheben. „Jede Erdichtung", sagt er, „kann eben, weil sie Erdichtung ist, nur zuerst von Einem ausgehen, und ebenso ist der, der die erste Sage verändert, ihr zusetzt, sie verstümmelt oder verunstaltet, immer nur Einer, und sofort bis in's tausendste Glied" (S. 24.). Allerdings; nur fragt es sich, ob dieser Eine bewußt und absichtlich die Erzählung macht oder erweitert. Daß das Erweitern unabsichtlich geschehen kann, daß veranschaulichende Züge hinzugesetzt, Zahlen bestimmt oder vergrößert, daß auch durch Weglassung von vermittelnden Umständen, durch Zusammenrückung der Zeiten, dem Natürlichen bei der Wiedererzählung der Schein des Wunderbaren gegeben werden kann, ohne daß der Wiedererzähler dabei eine unredliche Absicht, oder auch nur das Bewußtsein einer Abweichung von

der Wahrheit hat; daß ferner durch solche Veränderungen, deren jede für sich unmerklich ist, im dritten, vierten, zehnten Munde die Erzählung sehr wesentlich umgestaltet erscheinen kann, ohne daß auf eine einzelne der Mittelspersonen eine Schuld fiele: dieß kann zwar, wie Alles, geläugnet, schwerlich aber durch Gründe als unmöglich erwiesen werden. Wie aber nicht allein die Ausschmückung oder Umgestaltung eines wirklich historischen Grundstocks, sondern selbst auch die Bildung von Grund aus ungeschichtlicher Sagen über Jesum ebenso bewußtlos und ohne Arges vor sich gehen konnte, dieß habe ich in Betreff solcher Züge, die in der jüdischen Messiaserwartung lebten, und die mithin, sobald Jesus als Messias anerkannt war, von selbst in seine Geschichte übergetragen wurden, in der zweiten Auflage meines L. J. nachgewiesen[1]). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit solchen Erzählungen, welche aus bildlichen Reden Jesu entstanden zu sein scheinen; worüber man die Abschnitte meiner Schrift vom Fischzuge des Petrus und von dem verwünschten Feigenbaum vergleichen mag.

Ein besonderes Gewicht legt Herr Eschenmayer auf die Reden Jesu, welche wir als unhistorisch ansprechen, und welche ihm zufolge um so weniger ohne absichtlichen Betrug gemacht sein könnten, als die Sage Reden noch weit weniger als Geschichten zufällig zusammenblase (S. 24. 35.). Vor Allem kommen hier die johanneischen Reden in Betracht. Denn die synoptischen sind von mir ihrem bei Weitem größten Theile nach als ächt anerkannt. Was aber als unächt verdächtigt ist, sind entweder Reden, welche aus dem Glauben an die höhere Würde Jesu von selbst floßen, wie die Voraussagungen des Todes und der Auferstehung; oder sind es accidentelle Theile von mythischen Geschichten, welche aus denselben Gründen, wie diese, mit ihnen auf arglose Weise entstehen konnten. Ganz ungeschickt ist das Beispiel Luc. 4, 21. von unserem Verf. gewählt; denn fürs Erste könnte auch nach unserer Ansicht Jesus der Stelle Jes. 61, 1. sich

1) 1. Band, Einleitung S. 96 ff.

gar wohl bedient haben; fürs Zweite aber, wenn auch nicht, so ist der Übergang von der Form daß bei Schilderung des ersten messianischen Auftritts Jesu zuerst der Referent sich auf jene Stelle berief, zu der Form, daß man Jesum selbst sich auf dieselbe berufen ließ, einer der leichtesten Übergänge. Aber auch in Betreff der johanneischen Reden kann nur derjenige unsre Ansicht auf das Extrem der Lüge treiben, der auch einen Herodot, Thucydides, Livius, Josephus, und ebenso die Verfasser der Bücher Mosis, Samuels, der Könige, als Lügner zu brandmarken den Muth hat. Es ist ein unbestreitbares Ergebniß der Kritik, daß das Einlegen solcher Reden, welche dem Schriftsteller zu der Situation seiner Personen zu passen schienen, oder welche von einem vielgeltenden Manne vortragen zu lassen von Interesse war, eine Freiheit ist, welche die Schriftsteller des griechischen, römischen, und nicht minder auch des hebräischen Alterthums ganz unbefangen sich nehmen zu dürfen glaubten. Nicht anders verhält es sich mit der Unterschiebung ganzer Schriften unter bekannte Namen; ein Punkt, bei welchem die Apologeten mit der Behauptung, daß so etwas nicht ohne Betrug möglich gewesen, um so mehr gemach thun sollten, als, abgesehen vom vierten Evangelium, mehrere neutestamentliche Schriften, wie namentlich der zweite Brief Petri, vor dem Verdacht, unterschoben zu sein, kaum mehr in die Länge möchten geschützt werden können. Dann würden diejenigen, welche dieß nicht ohne Betrug sich denken zu können behaupten, genöthigt sein, von ihrer bisherigen Verehrung in Abscheu gegen solche Schriften überzuspringen.

Zwischen den einzelnen Evangelien gibt der Verf. zwar insofern einen Unterschied zu, als die Augenzeugen, Matthäus und Johannes (man sieht, er hat, um vom vierten wiederum abzusehen, von den neueren Verhandlungen über die Ächtheit des ersten Evangeliums nicht die mindeste Notiz genommen), weniger Gedächtnißfehler machen werden, als die Sammler, Markus und Lukas, in Bezug auf welche daher dem Leser empfohlen wird, es „nicht so genau zu nehmen" (unsertwegen mag Herr Eschenmayer die Evangelien mit geschlossenen Augen lesen), und „dem

Geist der Wahrheit, der sich durch alle Evangelien so klar und deutlich ausspricht, mehr zu vertrauen, als allen den Kritikern, die sich in ihren mikrologischen Untersuchungen wichtig machen wollen, und zu nichts nütze sind, als diejenigen, die im Christenthum noch nicht erstarkt sind, irre zu machen" (und die Erstarkten, wie den Herrn Eschenmayer, in ihrem Glaubensschlafe zu stören). Dennoch können auch bei den Sammlern keine Mythen angenommen werden: „sie konnten ja im steten Umgang mit den Augenzeugen Alles erfahren, und sich ihre Notizen ganz gemüthlich sammeln" (S. 37). Gewiß, ganz gemüthlich sammelten diese Männer ihre Notizen; aber gemüthlich ist nicht kritisch, nicht scharfsinnig; beides steht sogar oft in umgekehrtem Verhältniß. Gewiß muß sich auch Herr Eschenmayer noch aus dem kleinen Tennemann des Philosophen von mehr Gemüth als Scharfsinn erinnern, der im Jahr 1824 gestorben sein soll.

„Ein Unterschied aber", fährt der Verf. fort, „muß zugegeben werden, zwischen den Notizen, welche die Geburt und Kindheit Jesu betreffen, und zwischen den Notizen von seinem öffentlichen Leben. Der Gebrauch (!) von Mythen wird in dem Grade unthunlicher, als die Erzähler der Quelle näher rücken, aus der sie schöpfen" (also kann man aus einer Quelle auch dann schöpfen, wenn man von ihr entfernt ist). Hinterher zeigt es sich freilich, daß auch dieser Unterschied eigentlich keiner, und der „Gebrauch" der Mythen auch in der Kindheitsgeschichte unthunlich ist. Aber ist es dieser Theil des neuen Testaments vielleicht gewesen, in welchem Herr Eschenmayer früher „christliche Mythen" fand? und ist jene scheinbare Einräumung eines Unterschieds zwischen der Geschichte der Kindheit und der des öffentlichen Lebens Jesu in Bezug auf historische Glaubwürdigkeit die Narbe, welche von der ehemaligen Ansteckung des Verf. mit der Pest der mythischen Ansicht zurückgeblieben ist?

Den Schluß machen auch hier Anathematismen (S. 39.).

„Der fünfte Gegenbeweis" (oder nach richtiger logischer Zählung der dritte) „ist die Anwendung der alttestamentlichen Stellen auf die messianische Zeit" (S. 39.). Was soll das hei-

ßen? Wir werden sehen. Vorerst scheint der Verf. selbst nicht recht zu wissen, wo hinaus; denn er zieht ein Stück aus der Religionsphilosophie herbei [1]). „Woher", heißt es hier, „diese reine Religion" (die jüdische) „mitten unter den heidnischen Götzendiensten? Woher die schöne Vereinigung des Priesters mit dem Gesetzgeber und Heerführer zu einer Zeit, wo die Geschichte uns noch Fabeln erzählt?" (gewiß, auch die hebräische) „Denn der Auszug aus Ägypten ist 800 Jahre früher, als die erste Olympiade und die Erbauung Roms". Diese Erscheinung des Judenthums, meint nun Herr Eschenmayer, lasse sich nur aus einer übernatürlichen Offenbarung Gottes erklären, und daraus wird sodann auf das Christenthum weitergeschlossen. Wahrlich mit großer psychologischer Feinheit **ad hominem** argumentirt! Den Kritiker, welcher die historische Zuverläßigkeit der evangelischen Geschichte und den übernatürlichen Charakter der neutestamentlichen Offenbarung in Anspruch nimmt, durch Hinweisung auf die Glaubwürdigkeit und das Wunderbare der mosaischen Geschichte auf andere Gedanken bringen zu wollen!

Doch, was die Hauptsache ist, wie findet von solchem Ausgangspunkte Herr Eschenmayer den Weg zum neuen Testament hinüber? Das alte Testament, sagt er, ist göttliche Offenbarung, und weist überall auf den Messias hin; dieser Messias aber ist Jesus, und er selbst und seine Jünger deuten wieder auf das alte Testament, als worin von ihm geweissagt sei, zurück (wobei zwei neutestamentliche Stellen angeführt werden, welche sich gerade nicht auf die Weissagungen des alten Testaments beziehen). — Allein, das alte Testament und die Aussprüche seiner Propheten auch als übernatürliche götliche Offenbarung zugegeben, so führen uns diese doch nicht weiter, als nur überhaupt auf einen Messias mit gewissen Merkmalen und Eigenschaften; daß gerade Jesus dieser Messias gewesen sei, können wir nicht aus dem alten Testamente wissen, sondern Jesu selbst und den Evangelisten, welche jene messianischen Züge als an ihm verwirk-

1) 3ter Theil, S. 83.

licht nachweisen, müssen wir es glauben; so daß also deren Glaubwürdigkeit durch diese Beweisführung nur zum Schein eine Stütze im alten Testament bekommt, mithin dieses Argument nur scheinbar von dem vorigen verschieden ist.

Daß nun aus dem Zusammentreffen von Weissagung und Erfüllung der Kritiker lieber rational auf eine Anbequemung bald der letzteren an die erstere, bald der ersteren an die letztere (dieses, sofern manche Weissagung im neuen Testament gegen ihren ursprünglichen Sinn angewendet ist), als irrational auf ein wundervolles Voraussehen auf der einen, und eine ausserordentliche Lenkung des Schicksals auf der andern Seite schließt, darüber gebärdet sich Herr Eschenmayer wie vom Himmel gefallen, und „kann kaum seinen Augen trauen". Und doch hatte, um ihm eine Kenntniß der theologischen Verhandlungen über diesen Punkt nicht zuzumuthen, sein früherer philosophischer Meister, Schelling, schon im Jahr 1802 von vielen Erzählungen in den Evangelien gesprochen, „die offenbar jüdische Fabeln seien, erfunden nach Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments, über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen, es habe geschehen müssen, damit erfüllet würde, was geschrieben stehe" [1]). Aus der Verwunderung fällt unser Gegner in das Lamentiren. „Wie entwürdigt stehen" (bei solcher Ansicht von dem Verhältniß der alttestamentlichen Weissagungen zur Geschichte) „auf einmal jene gottesfürchtige(n) Männer" (die Propheten) „da! wie ist auf einmal der Reichthum der jüdischen Geschichte in Armuth verkehrt!" (S. 41.) Eine ordentliche Jeremiade. Der Verf. konnte aber seine Thränen sparen, wenn er von der höchst würdigen — oder vielmehr weit würdigeren — Ansicht Notiz genommen hätte, welche die neuere Kritik, eben mittelst der Verbannung des Miraculösen, über den Gang der israelitischen Geschichte gewonnen hat. Aber freilich, Kinder wird man nie belehren können, daß der Werth eines Buches in etwas ganz Anderem, als in den Flittern und Schnörkeln seines altmodisch prächtigen Einbandes liege.

1) Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, S. 203.

drucker; von Christus kann nur ein Wirken nach Typen ausgesagt werden, oder deutsch: nach Gesetzen), „die von unendlicher Ordnung sind". „Daraus" (nachdem noch weiter im Tone des vorletzten Satzes fortgesprochen war) „geht deutlich hervor" (höchst deutlich! o die musterhafte Deutlichkeit Eschenmayer'scher Schlüsse!), „daß es immer nur Sache beschränkter und imbeciller Köpfe ist", kein Wunder zu glauben (S. 45.). Es liegt etwas ganz besonders Erheiterndes darin, von Herrn Eschenmayer ein beschränkter Kopf gescholten zu werden. Von Gott offenbart uns aber der Herr Verf. in diesem Zusammenhang etwas, das keineswegs erheiternd klingt. „Würde", sagt er (S. 44.), „Gott in der Macht seiner Existenz auf den menschlichen Geist wirken: er würde in einem Augenblick vergehen". Hat Herr Eschenmayer diese Vorstellung von Gott aus dem neuen Testament geschöpft, wo Gott als Vater, und die ungehemmteste Vereinigung mit ihm als Quelle des vollsten Lebens für den menschlichen Geist vorgestellt wird? oder hat ihm vielmehr seine groteske Phantasie das Bild eines Polyphem oder eines Elephanten vorgespiegelt, welcher die kleinen Menschen zermalmt? Aber man könnte auch sagen, es liege hier der allerschlechteste, ganz mechanische, Begriff von dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen zum Grunde; dann hätte Herr Eschenmayer hier, was er sonst so streng verbietet, das Göttliche in das Gebiet des abstracten Verstandes heruntergezogen, wie im ersteren Falle in das einer crassen Einbildungskraft.

III. Die speciellen Bemerkungen Eschenmayer's über einzelne Stücke der Kritik des Lebens Jesu.

„Die vorgebrachte(n) Gegenbeweise", meint Herr Eschenmayer, „mit den voranstehenden Reflexionen möchten schon für sich genügen, die mythische Ansicht aus dem Evangelium zu verdrängen" (wie das Stampfen des Pompejus, um seine Feinde zu schlagen) „aber wir wollen dem Verfasser doch auch in seine Kapitel folgen" (welche Herablassung des Siegers in diesem „doch auch"! er will als **opus supererogationis** sich noch in meine „Kapitel" hereinbemühen; wirklich hat weder sein edler Vorgänger, noch sein edlerer Nachfolger sich diese Mühe genommen), „um zu sehen, wie sich aus unserem Standpunkt die specielle Ansicht gegen die seinige ausnimmt" (S. 47.). Durch den letzteren Ausdruck hat der Gegner die Methode — nur nicht blos desjenigen Theils seiner Schrift, welcher jetzt folgt, sondern seiner ganzen Arbeit — richtig bezeichnet: sie stellt den Resultaten meiner Untersuchungen die eigenen Ansichten am liebsten als blose Assertionen entgegen[1]); bisweilen wird eine Art von Beweis

1) Ueber diesen letzten Abschnitt sagt der Verf. der Anzeige der Eschenmayer'schen Schrift in Gersdorf's Repertorium, 1835., 6ter Band, S. 494.: „Herr E. widerlegt hier nicht sowohl des Gegners Gründe, sondern stellt vielmehr seine eigenen, zum Theil sehr sonderbaren, Ansichten ihm gegenüber; wobei er häufig den Knoten durch Berufung auf Wunder zerhaut, selbst wo die evangelische Erzählung deren keine erwähnt." Ueber das

versucht, dieß aber nicht seltener in dem von hier an folgenden Theil, als in den früheren. Obwohl seine Worte es läugnen, so scheint der Gegner doch selbst zu fühlen, daß der Principienstreit doch eigentlich nur durch die Discussion über das Einzelne entschieden werden kann; Schade nur, daß er auch bei Erörterung der speciellen Fragen sich am liebsten im Allgemeinen hält.

1. Zuerst in Betreff der Verkündigung und Geburt des Täufers macht Herr Eschenmayer die Frage: „Was hindert denn die Annahme, daß Johannes, wie jene früheren Männer" (Isaak, Simson, Samuel; als ob die Kritik die Geburtsgeschichte von diesen als historisch anerkennen würde!), „auch ein Spätgeborener sei?" (S. 48.) Ich frage zurück: was unterstützt diese Annahme? Durch den Bericht des Lukas, welcher unverkennbare Spuren an sich trägt, mehr nach dogmatischen und poetischen, als nach historischen Rücksichten gemacht zu sein, ist sie bei Weitem nicht hinlänglich gestützt. Aber „es ist nicht der mindeste Grund zur Verneinung da". Grundes genug zur Verneinung, daß der Grund zur Bejahung nicht genügt. „Oft mag Zacharias um eine Nachkommenschaft den Herrn angerufen haben: warum sollte keine Gebetserhörung stattfinden?" Dergleichen Kinderfragen können in Verlegenheit setzen, weil man sieht: mit dem Bewußtsein, aus welchem sie kommen, müßte man allzuweit zurückgehen, um sich mit demselben zu verständigen.

Hierauf (S. 48 f.) ein $1^1/_2$ Seite großes Stück, das ursprünglich in der Religionsphilosophie[1]) sich befand, hernach in die einfachste Dogmatik[2]) eingesetzt wurde, und von da in das

---

Schriftchen im Ganzen wird dort so geurtheilt: „Das Ganze berührt unangenehm durch Unklarheit, Ungründlichkeit und manchfache Paradoxien, ebensosehr, wie durch oft unwürdigen, verletzenden Ton."

1) 3ter Theil, S. 264 ff.

2) S. 210 f.

vorliegende Werk herübergenommen ist. Also ein Lappen, der jetzt bereits im dritten Rocke Dienste thut. Ein kleinerer Fleck war auch in die Schrift gegen Hegel verarbeitet [1]), figurirt also hier zum viertenmal. „Nahe an der letzten Katastrophe des Judenthums drängte sich alles Außerordentliche und Wundervolle zusammen. Und so mußte es kommen u. s. f. Auf einmal zerriß der Schleier u. s. f. Wer möchte wohl, wo so viel Großes, Herrliches und Beglückendes für alle Geschlechter erscheinen sollte, den trägen Gang blinder Naturgesetze" (die Naturgesetze sind nicht blind, außer wenn Nichtphilosophen **in majorem Dei gloriam** ihnen die Augen ausstechen zu müssen glauben) „zum Maßstab nehmen? u. s. f. Der himmlische Bote, welcher dem frommen Priester im Tempel erschien, eröffnet den Zug der außerordentlichen Ereignisse u. s. f. Das Wort Gottes theilt sich der Erde mit, und befruchtet sie mit der unendlichen Fülle der Liebe, und diese Liebe baut sich Tempel und Altar" (??), „an dem sich alle Geschlechter versammeln sollen." Man sieht, das Ding war ursprünglich eine Art von Bordüre, und mag neu ziemlich viel gekostet haben; in Folge des öfteren Gebrauchs aber fängt es doch nachgerade an, sich etwas schäbig auszunehmen.

2. Über die beiden Geschlechtsregister Jesu, bei Matthäus und Lukas, spricht Herr Eschenmayer auf eine Weise, daß die Confusion der Gedanken nur durch die Verworrenheit der Sätze übertroffen wird (S. 50 f.). Er räumt ein, man möge „die Abstammung von einer natürlichen oder einer Leviratsehe" (ist denn die Leviratsehe keine natürliche?) „nehmen" (soll heißen: wenn man auch annehme, der eine Stammbaum gebe den natürlichen Vater des Joseph, der andere den gesetzlichen, für welchen jener nach dem Leviratsgesetze den Sohn erzeugt habe): „jedenfalls seien die beiden Genealogien schwer zu vereinigen". Dennoch glaubt er die Sache „einfach" aufklären zu können.

---

1) Die Hegel'sche Relig. Philos. vergl. mit dem christl. Princip, S. 135.

„Da nach der Verheißung aus der Wurzel Jesse, dem Stamme Davids, ein Sohn Davids, und zwar zu Bethlehem der Held und Erretter kommen sollte“ (construire diesen Satz, wer kann): „so mußte für den wirklichen Messias um der damaligen Juden willen eine genealogische Nachweisung gegeben werden“ (welche doch hoffentlich keine erdichtete gewesen sein wird? folglich bliebe für den Verf. immer die Aufgabe, die eingestandenermaßen schwierige Vereinigung der beiden Genealogien zu vollziehen). „Diese Nachweisung hatte für den Joseph, auch blos als Pflegevater Jesu, immer noch einen Werth, da die Ehre, der Vater Jesu zu heißen, durch die Ehre Davidischer Abstammung erhöht wurde“ (was die Genealogie für Jesum bedeuten konnte, wenn Joseph nicht sein Vater war, will man wissen; nicht was für den Joseph, wenn Jesus nicht sein Sohn war). „Allein was sollen überhaupt Genealogien, vor denen ja auch der Apostel Paulus warnt“ (da ist mir der Gegner auf lustige Weise in's Garn gelaufen. Ich hatte scherzweise einen Ausspruch Luther's angeführt, welcher die Warnung der Pastoralbriefe vor den *γενεαλογίαις ἀπεράντοις* auf die Geschlechtsregister Jesu in den Evangelien bezieht. Das war Luther'n bei dem damaligen Stande der Exegese nicht zum Vorwurf zu machen; aber wer heut zu Tage nicht weiß, daß in jenen Briefen vielmehr theosophische, seien es jüdische oder gnostische, Ideen gemeint sind, der zeigt eine große Unkenntniß) — was sollen Genealogien „für Jesum bedeuten, da er ja selbst die Ehre Davidischer Abstammung von sich ablehnt? Matth. 22, 41—45. Diese einzige Stelle macht alle genealogischen Untersuchungen überflüssig“ (wie so? es bleibt immer noch die Frage, ob die Genealogien, wenn auch blos den Joseph betreffend, vereinbar, mithin die Evangelisten in diesem Punkte glaubwürdig sind, oder nicht) „und Strauß, wie die andern Kritiker, hätten besser daran gethan, ihre Mühe zu sparen“ (man merke: Mühe sparen), „und den V. 46. zu beherzigen“.

3. Die Ankündigung der Empfängniß Jesu, und was sich

daran knüpft, anlangend, ist schon der Auszug, den Herr Eschenmayer von meinen Resultaten gibt (S. 51.), ein merkwürdiges Stück Arbeit. Ich soll behaupten, für die Geburt des Messias erfordere es „das theokratische Decorum, Jesum durch göttliche Thätigkeit in der Maria erzeugen zu lassen". Nur in Bezug auf die Ankündigung durch den Engel habe ich von theokratischem Decorum gesprochen[1]), und nur für einen solchen accidentellen, zur Verzierung gehörigen Zug, nicht für einen so substantiellen, wie die vaterlose Erzeugung Jesu, konnte jener Grund ausreichen. Weiter wird mir die Darstellung zugeschrieben: „Die beiden großen Männer, wie Jesus und Johannes" (soll wohl heißen: zwei so große Männer, wie u. s. f.) „sollten schon in Mutterleib ihre künftige Bedeutsamkeit und Befreundung, vermittelt durch den heiligen Geist, vorausahnen". Daß er den Kindern in Mutterleib eine Vorausahnung zuschreibe, einer solchen Ungereimtheit habe ich den Evangelisten nicht beschuldigt, sondern von einer Vorbildung des Künftigen habe ich gesprochen; auch nicht die künftige Bedeutsamkeit beider Männer ließ ich vorgebildet werden, sondern ihre gegenseitige Beziehung, oder, wenn man will, ihre Bedeutsamkeit für einander[2]).

Gegen die so dargestellte Ansicht gibt Herr Eschenmayer zuerst Klagen darüber, daß „in der Seele eines Rationalisten" der heilige Geist und die Engelbotschaft „keinen Raum finden" (S. 52.). Hierauf wird das Argument wiederholt, daß der Wendepunkt der Weltgeschichte vom allgemeinen Götzendienst zur allgemeinen Gottesverehrung eine unmittelbare Einwirkung (vergessen: Gottes) nothwendig erfordere; wovon aber den Rationalisten zu überzeugen, der Verf. mit Recht selbst verzweifelt. „Davon" (dadurch?) „aber", setzt er hinzu, „dürfen wir uns nicht irre machen lassen, die höhere evangelische Ansicht, wo sie sich darbietet" (in früheren Schriften nämlich), „frei und offen auszusprechen" — d. h. in der Stille auszuschreiben. Denn es fol-

1) L. J. 1, S. 142. 1. Ausg., 181. 2. A.

2) L. J. 1, S. 196. 1. Ausg., 238. 2. A.

gen nun zwei ganze Seiten aus der Religionsphilosophie [1]) und Dogmatik [2]) eingerückt (S. 52—54.). Dießmal indessen verräth sich das aufgenähte Stück durch seine zum Theil ganz andre Farbe und Qualität gar zu grell. „Das Wort, Logos, ist nicht die Vernunft, wie die Rationalisten meinen" — man sieht, der Verf. hatte hier ganz andere Gegner auf dem Korne, als mich, welcher dergleichen etwas nicht von ferne behauptet hatte. Hierauf wird das von mir bestrittene Wunder der vaterlosen Erzeugung Jesu, statt es begreiflicher zu machen, paraphrasirt: „Gleichwie im Anfang aller Kreatur der reine Mensch (Adam) aus dem göttlichen Hauche, der sich in die rohe Materie ergoß, seinen Ursprung nahm — —: so senkte sich zum zweitenmal im Mittelpunkt der Geschichte der göttliche Strahl der Liebe, aber jetzt nicht mehr in die rohe Materie, sondern in die reine, belebte und begeistete Form" (?), „nämlich den jungfräulichen Schoos" u. s. f. Das heißt einen Stein dadurch verdaulich machen, daß man eine süße Brühe darüber gießt.

Gleich darauf wird es mit einer sauren versucht. „Ihr", wird den Zweifelnden spöttisch zugerufen, „die ihr so große Physiologen seid, und die Entstehung eines Menschen nicht ohne männlichen Samen begreifen könnet, erkläret doch, wie der erste Mensch erschaffen ist! — Das Wunder, das Wort der Liebe unmittelbar zur Substanzialität" (?) „zu bringen, und im weiblichen Schoose zur" (menschlichen) „Persönlichkeit auszubilden, ist nicht größer, vielmehr viel geringer, als die erste Erschaffung des Menschen mit dem plastischen Princip und allen Lebensgesetzen durch den göttlichen Hauch". Die Berufung auf die erste Entstehung des Menschengeschlechts, als Analogie für die Erzeugung Jesu ohne männliches Zuthun, ist, wiewohl bei den Gegnern der Kritik sehr beliebt, doch nur ein, noch dazu höchst ungeschicktes, Blendwerk. Die Verhältnisse auf beiden Seiten, von deren einer auf die andre geschlossen werden soll, sind durchaus ungleich. Auf

---

1) 3 Thl. S. 277 ff.

2) S. 214 ff.

der einen Seite die Erde, ehe sie die Keime und Kräfte des menschlichen Organismus von sich ausgeschieden hatte[1]): da ist nun, wenn dieser hervorgehen sollte, keine andre Entstehung, als ohne Geschlechtsvermischung, da noch keine Geschlechter vorhanden sind, nach Art der **generatio aequivoca**, denkbar; auf der andern Seite haben wir jene Kräfte längst zu menschlichen Individuen ausgesondert, welche seit Jahrtausenden sich nicht anders, als durch Vermischung der Geschlechter, fortpflanzen. Und nun wird nicht etwa behauptet, wie der erste Adam, so sei auch der zweite ohne Weiteres aus der Erde hervorgegangen, was doch darin einige Analogie hätte, daß manche niedere Thierarten sich noch immer sowohl durch **generatio aequivoca** erzeugen, als geschlechtlich fortpflanzen; sondern, wie der erste Mensch aus der Erde, so soll Jesus — einseitig nur aus dem Weibe entstanden sein. Da findet ja gar keine Vergleichbarkeit statt, wenn nicht eine schwindelnde Phantasie dieselbe sich und andern vorgaukelt. Ist es aber so gemeint, daß die göttliche Allmacht, so gut wie bei der ersten Schöpfung, auch bei der zweiten einen Menschen auf ungewöhnlichem Wege habe entstehen lassen können: so war die einfache Berufung auf die Allmacht genug, und die Analogie der Schöpfung überflüssig.

Doch nicht blos an der Kritik des Hauptpunktes: auch an meiner ganz unschuldigen Äußerung, es wäre möglich, daß Jesus noch ältere Geschwister gehabt hätte, hat Herr Eschenmayer Anstoß genommen. Er bemerkt, „daß, wenn ein Theolog vermuthe, Jesus könne auch noch ältere Geschwister gehabt ha-

---

1) Ich verstehe dieß in dem Sinne des Schelling'schen Satzes (Zeitschrift für speculative Physik, 2ten Bandes 2tes Stück, S. 120 f.): „Die jetzt vor uns liegende, unorganisch scheinende Materie ist freilich nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind; denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden, oder bis zu dem Punkt sich verwandeln konnte, wo es organisch wurde, also das Residuum der organischen Metamorphose."

ben, die heilige Geschichte, die durch die mythische Ansicht schon genug verliere, ohne Grund noch weiter entwürdigt werde" (S. 55.). Ich wäre begierig, von dieser Behauptung auch nur Einen vernünftigen Grund zu vernehmen.

4. Auch meine Resultate über die Erzählungen von der Geburt und den ersten Schicksalen Jesu sind mit merkwürdiger Nachlässigkeit und Ungeschicklichkeit wiedergegeben (S. 55 f.). Meiner Darstellung zufolge sei „im Evangelium Lucä" (warum blos in diesem?) „die Weissagung Micha 5, 1., daß in der Davidsstadt Bethlehem der Messias werde geboren werden, der Hebel, die Eltern Jesu dahin zu schicken", und die Schatzung (hier ist nun allerdings von Lukas allein die Rede) diene als willkommener Vorwand dazu. Allein die Weissagung, welche dem Evangelisten allererst den Zweck setzte, Jesum in Bethlehem geboren werden zu lassen, konnte ich nicht den Hebel, d. h. das Mittel nennen, durch welches er die Eltern Jesu dahin versetze; sondern die Schatzung bezeichnete ich als diesen Hebel [1]). Solche auffallendere Ausdrücke, wie hier Hebel, oben theokratisches Decorum, faßt Herr Eschenmayer in's Ohr, bringt sie dann aber bei'm Wiedergeben in der Regel ganz am unrechten Orte an. Ferner wird mir die Behauptun g zugeschrieben: „es liege im Interesse urchristlicher Sagen, die Kindheit großer Männer durch Mordanschläge und Aussetzungen zu verherrlichen". Welcher andern Männer denn noch außer Jesu? Meine Ausführung war vielmehr die, daß es im Interesse der urchristlichen Sage gelegen habe, gegen Jesum einen Mordbefehl ergehen zu lassen, aus demselben Grunde, aus welchem anderweitige Sagen die Geburt und Kindheit ihrer großen Männer durch ähnliche Züge bedeutend gemacht haben [2]). Endlich von den alttestamentlichen Stellen, auf welche ich mich hier berufe, ist eine falsch (Hos. 11, 5. statt 11, 1.), eine andere gar nicht (2 Mos. 1. 2.)

---

1) L. J. 1, S. 206. der 1. Ausg. S. 250. d. 2. A.

2) L. J. 1, S. 249. der 1. Ausg. S. 294. d. 2. A.

und statt derselben eine angeführt, die nicht unmittelbar hieher-gehört.

Doch dießmal wird meiner mythischen Deduction der evangelischen Erzählung von dem Gegner selbst das Zeugniß ertheilt, daß die alttestamentlichen Stellen, welche sie benützt, wirklich sehr nahe liegen, und ihre Verwendung zur Bildung eines Mythus sich natürlich und ungezwungen ergebe; weßwegen es ihn nur wundert, daß man nicht schon viel früher auf eine solche Erklärung gekommen sei. Aber — sonderbar! — dieses Compliment ist als Vorwurf gemeint: wenn meine kritische Ansicht die richtige wäre, würde sie früher gefunden worden sein, namentlich von den — Kirchenvätern!

Hierauf stellt der Verf. das beliebte, auch von ihm selbst im Allgemeinen schon oben gestellte Dilemma, das aber schwerlich je plumper und selbst niedriger ausgedrückt worden ist. „Matthäus und Lukas sind bei dieser Ansicht entweder dumme oder schlechte Gesellen; Ersteres sind sie, wenn sie sich als Zeitgenossen Jesu die Mährchen von der Geburt haben aufbinden und sich für Narren halten lassen; Letzteres sind sie, wenn sie die Sagen selbst erfunden haben, um die Welt für Narren zu halten" (S. 57.). Es ist, wie schon oben angedeutet, höchst unvorsichtig, daß manche sich fromm dünkende Männer mit dergleichen, für die neutestamentlichen Schriftsteller beschimpfenden Worten, wie mit geladenen Gewehren, spielen. Denn wenn nun namentlich von diesen Kindheitshistorien immer mehr auch sonst glaubige Theologen den mythischen Charakter zugeben: wer ist es am Ende, durch dessen Schuld jene entehrenden Prädicate die Evangelisten in den Augen mancher Leser zu treffen scheinen müssen?

Sodann zieht der Verf. das gleichfalls schon so oft von Andern gezogene Register, daß, wenn die Evangelisten die Absicht gehabt hätten, Jesum zu verherrlichen, sie auch in diesem Abschnitte weit stärkere Züge aus dem alten Testamente hervorgeholt haben würden. Für das Vorangehen des Sterns „wäre doch noch ein stärkeres Bild zu finden gewesen, wenn man statt eines Sterns die Sonne selbst benützt hätte. Jos. 10, 12.: Sonne,

stehe still zu Gibeon, und Mond im Thale Ajalon. Auf gleiche Weise hätte der Legendendichter die Magier noch weit ehrerbietiger vor das Jesuskind stellen können, wenn er die Stelle Jos. 5, 15. benützt hätte: Ziehe deine Schuhe aus von den Füßen, denn die Stätte, darauf du stehest, ist heilig". Die Unwissenheit, welcher der Unterschied zwischen messianisch gedeuteten und deutbaren Stellen, und solchen, welche ihrer Natur nach diese Deutung nicht erfuhren, entgeht, hat hier die Frechheit, sich als Hohn zu gebärden.

Im Folgenden nimmt Herr Eschenmayer die Wendung, mit einem früher von mir gemachten Versuche, eine Erscheinung von Rhabdomantie zu erklären, mich in der Art aufzuziehen, daß er fragt, warum ich dieselbe Erklärung nicht auch bei dem Zuge der Magier in Anwendung bringe? (S. 58 f.) Ich erwiedere: Weil ich so unkritisch sein müßte, wie mein Gegner, um so verschiedenartige Erscheinungen zu vermengen. Die besondere Geschmacklosigkeit, mit welcher in der mir aufgenöthigten Erklärung der Stern gedeutet wird, überlasse ich dem Leser, in der Schrift des Herrn Eschenmayer nachzuschlagen.

Nach so vielem Spaß, oder genauer noch vor dem zuletzt angeführten, muß nun, meint der Herr Verf., „doch auch eine ernsthafte Frage aufgeworfen werden. Sollen wir den Stern der Magier fallen lassen, und das Dreikönigsfest aus der Reihe christlicher Feste ausstreichen? Denn wie können Christen einem Mährchen zulieb einen Tag heiligen?" (S. 57 f.) Einem Mährchen zulieb freilich nicht, mein auf einmal ernsthaft gewordener Herr Gegner! wohl aber einer Idee, oder, daß ich mich richtiger ausdrücke, einer Thatsache zulieb, und zwar einer solchen, die jedenfalls größer ist, als die Geschichte mit den Magiern: nämlich die Berufung der Heidenwelt zum Christenthum. Im Grunde ist schon von jeher diese Thatsache der Kern der Feier des Erscheinungsfestes gewesen, und es werden wohl nur Wenige so kindisch sein, demjenigen, der ihnen die Schale nehmen will, mit Wegwerfung auch des Kerns zu drohen.

5. Die von mir bemerklich gemachte Schwierigkeit in dem chronologischen Verhältnisse zwischen dem Besuche der Magier sammt der Flucht nach Ägypten bei Matthäus und der Darstellung im Tempel bei Lukas, erklärt Herr Eschenmayer, „nicht zu finden; die Sache lasse sich gut ausgleichen" (S. 61.). Die Darstellung im Tempel setzt er nach Heß, welcher in dergleichen Dingen sein einziger Gewährsmann ist, vor den Besuch der Magier, und wenn nun Lukas, 2, 39., die Eltern Jesu von der Darstellung im Tempel nach Nazaret, nicht nach Bethlehem, zurückkehren läßt, so meint er, könne ja dieser Evangelist von den Begebenheiten, welche zwischen die Darstellung und die Rückkehr nach Nazaret fielen, nämlich von der nochmaligen Reise nach Bethlehem, dem Besuche der Morgenländer und der Flucht nach Ägypten, entweder nichts gewußt, oder nicht für nöthig gehalten haben, etwas davon zu erwähnen. Ich lasse mir dieß schon gefallen, wenn mir der Gegner nur sofort erklärt, was denn die Eltern Jesu bewogen haben soll, nach der Darstellung ihres Kindes im Tempel noch einmal Bethlehem zu besuchen, wo sie nach der, auch von Herrn Eschenmayer zum Grunde gelegten, Darstellung des Lukas gar nicht zu Hause, wohin sie nur durch die Schatzung gerufen waren, und wo sie innerhalb der vierzig Tage von der Geburt des Kindes bis zu der Reise nach Jerusalem ihre Geschäfte gewiß vollständig hatten abmachen können? Hierüber findet sich bei dem Verf. nichts. So lassen sich freilich die Schwierigkeiten „gut ausgleichen", wenn man gar keine Notiz von denselben nimmt, und es ist genau wörtlich zu nehmen, wenn Herr Eschenmayer erklärt, diese Schwierigkeiten (in seiner widerwilligen Lectüre meines Buchs — wer zwang ihn denn aber, es zu lesen?) „nicht gefunden zu haben".

Auf dergleichen rein kritische Untersuchungen, in welchen es sich nur um Zeit- und Ortsverhältnisse handelt, läßt sich der Gegner noch weit weniger gerne ein, als auf solche, wo Wunderbares im Hintergrunde liegt; sofern von jenen ersteren keinerlei Ausbeute für die Schwelgerei einer vergeilten Empfindung

und Einbildungskraft zu erwarten ist. Daher wird auch meine ausführliche Untersuchung über die verschiedenen Vorstellungen des Matthäus und des Lukas von dem ursprünglichen Wohnorte der Eltern Jesu mit der kurzen Bemerkung abgethan: „die weitere Behauptung, daß Jesus nicht in Bethlehem geboren, nicht den Tempel im zwölften Jahre besucht, und auf die gewöhnliche Weise seine leibliche und geistige Seite entwickelt habe" (das „habe" bezieht sich also auf „geboren") „gehören alle zu den diplomatischen Wahrscheinlichkeiten, die nichts beweisen" (S. 62.). So müssen sorgfältige und mühsame Untersuchungen von Leuten über sich absprechen lassen, deren Organe zu stumpf sind, sie zu fassen, zu schlaff, um den Faden derselben festzuhalten!

Bequemer, als auf meine Untersuchungen im Einzelnen einzugehen, findet es Herr Eschenmayer auch hier, ein längst eingelerntes Stückchen aus seiner Religionsphilosophie [1]), zum Theil auch aus der Dogmatik [2]), und zwar dießmal vier Seiten lang, größtentheils wörtlich wieder abzuleiern (S. 62—66.). Von vorne herein sind es Tiraden über die Bedeutsamkeit der vom Evangelisten erzählten Begebenheiten — aber von der Bedeutsamkeit bis zur historischen Wahrheit ist bekanntlich noch ein großer Schritt, sonst müßte jede Parabel historisch sein; hierauf salbungsvolle Ausrufungen: „Wie arm und niedrig erscheint der Anfang von Jesu! zu Bethlehem in einer armen Hütte u. s. f. Aber wie groß erscheint uns der Rathschluß Gottes u. s. f." Man sieht, an Herrn Eschenmayer ist ein Prediger verloren gegangen. Wie wenig auch dieser Abschnitt ursprünglich mit Beziehung auf meine Schrift gemacht ist, zeigt sich besonders in der Versicherung: „Jesus erschien nicht blos als Mensch, sondern er war wirklich Mensch — —. Daß Jesus Fleisch und Blut annehmen, daß er in Hinsicht der physischen und organischen Lebensäußerungen den Menschen gleich sein wollte, ist außer Zweifel"; — Sätze, welche zu läugnen, mir auf meinem Standpunkte unmöglich jemals einfallen konnte.

1) 3ter Thl., S. 283 ff.

2) S. 217.

6. Den höchsten Grad erreicht das Mißvergnügen des Verf. aus Anlaß meiner Ausführung über das Verhältniß des Täufers Johannes zu Jesu und über dessen Taufe, wo er sich bitter beklagt, 87 Seiten lang durch lauter kritische Operationen ruhelos gehetzt worden zu sein, um am Ende ein Resultat zu bekommen, welches so „compendiös" ist, daß man nicht einmal gemüthlich darauf ausruhen kann, um nach so vieler Anstrengung auch wieder Eins zu schwärmen und zu schwelgen. Da dem Verf. die Beschäftigung mit den Untersuchungen dieses Abschnitts so sehr zuwider gewesen: so werden auch seine Gegenbemerkungen darnach sein (sie folgen S. 66—75.).

Zuerst sucht er meinen Bedenklichkeiten über die kurze Zeit, welche die Evangelien der Wirksamkeit des Täufers vor dem Auftritt Jesu einzuräumen scheinen, durch die Bemerkung zu begegnen: wenn „die öffentliche Wirksamkeit des Täufers" (soll heißen: der Anfang dieser Wirksamkeit) in das funfzehnte Regierungsjahr des Tiberius, d. h. in das neunundzwanzigste Lebensjahr Jesu, falle, und Jesus im Anfange der dreißiger Jahre, also etwa im dreiunddreißigsten oder vierunddreißigsten Jahr, sich habe taufen lassen: so falle zwischen den Auftritt des Johannes, um's Jahr 29, und die Taufe Jesu, um das Jahr 34 oder 35, eine Zwischenzeit von 3—5 Jahren hinein, welche lang genug sei, um die bedeutende Wirksamkeit des Täufers zu begreifen. Hier ist nach der vulgären Dionysischen aera gerechnet; allein wer, wie Herr Eschenmayer, mit Matthäus die Geburt Jesu noch unter Herodes I. setzt, welcher a. U. 750 starb, der darf bekanntlich die Jahre Christi nicht, wie jene aera, erst vom Jahr der Stadt 754, sondern muß sie spätestens von 750 an, also wenigstens um 4 Jahre früher, zählen. Dann aber war Jesus, als im funfzehnten Jahre des Tiberius Johannes auftrat, bereits mindestens 33 Jahre alt, und wenn er doch nach Luc. 3, 23. als ungefähr Dreißigjähriger, oder, wie Herr Eschenmayer nach der schlechteren Erklärung des ἦν ὡςεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος meint, vorne in den Dreißigen, getauft worden sein soll: so muß er sich noch in ebendemselben, oder spätestens im

folgenden Jahre, haben taufen lassen; so daß der Spielraum für die frühere Wirksamkeit des Johannes auch so auf die unwahrscheinlich kurze Zeit zusammenschrumpft, welche die Darstellung der Evangelisten (ein von Herrn Eschenmayer gar nicht berücksichtigtes Moment) ohnedieß als ihre Ansicht vermuthen läßt. Daß der Täufer wohl auch schon vor seinem dreißigsten Jahre hätte auftreten können, darüber zankt der Gegner ganz vergeblich mit mir, da ich es ausdrücklich selbst eingeräumt habe[1]); überdieß aber ist nach der gegebenen chronologischen Ausführung diese Auskunft für ihn unbrauchbar.

Der Widerspruch zwischen der Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen, von welchem er vielmehr selbst nöthig hätte, getauft zu werden, bei Matthäus, und der Erklärung, Jesum früher nicht gekannt zu haben, bei Johannes, ist von Andern dadurch gelöst worden, daß sie den Unterschied hervorhoben, der Täufer habe Jesum früher zwar wohl persönlich gekannt, aber nicht gewußt, daß er der Messias sei. Herr Eschenmayer, der hievon etwas in meinem Buche, und vielleicht auch in seinem Heß, gelesen hatte, greift nun aber gerade nach dem Verkehrten, und sagt, persönlich sei Jesus dem Täufer vorher nicht bekannt gewesen, aber, wie er zur Taufe vor ihn trat, habe Johannes als Prophet Jesum im Geiste für den Messias erkannt, und daher sich geweigert, ihn zu taufen. Allein, wenn es eine höhere Erleuchtung war, welche den Täufer in Jesu augenblicklich den Messias erkennen ließ: so mußte diese Erleuchtung ihn wohl auch darüber aufklären, daß er bestimmt sei, ihn zu taufen, und dann konnte er sich nicht mehr weigern; in der That aber kann nach Joh. 1, 33. ein solches geistiges Erkennen Jesu als des Messias vor dem Taufacte gar nicht stattgefunden haben, da ja erst die bei'm Heraussteigen Jesu aus dem Wasser eingetretene Erscheinung das versprochene Zeichen war, an welchem der Täufer den Messias erkennen sollte; endlich, wie ist es denkbar, daß nach solchen Eröffnungen, wie sie nach Lukas den beiderseitigen Eltern

---

1) L. J. 1, S. 313 f. der 1. Ausg. 362 d. 2. A.

über die Beziehung der beiden Kinder auf einander zu Theil geworden waren, diese einander persönlich unbekannt geblieben sein sollten?

Wenn meine Kritik sich nicht darein finden kann, daß schon Johannes der Täufer Jesum als das Lamm, das die Sünde der Welt trägt, bezeichnet, mithin die Idee von dem leidenden Messias gehabt haben soll, so fragt Herr Eschenmayer einfach: „Warum nicht? Es liegt ja schon im Begriffe des Messias". Ja, nämlich im christlichen; ob aber auch schon im jüdischen, das ist eben die Frage, welche, so ausführlich sie auch von mir und Andern behandelt worden ist, der Gegner doch nicht geahnt zu haben scheint. „Der Täufer nannte seine Taufe eine Bußtaufe zur Vergebung der Sünden. Wer dem gerechten Zorn Gottes über die Sünder entrinnen will, der muß mit der Gnade Gottes zur Vergebung der Sünden vermittelt werden. Wer ist nun dieser Vermittler? Kein Anderer, als der die Sühne der Sünden auf sich nimmt". Aber ob diese Rolle schon in des Täufers Vorstellung dem Messias zugetheilt gewesen sei, dieß ist eben die Frage. Mit der Botschaft aus dem Kerker weiß der Verf. diese Einsicht des Täufers nur durch die Annahme in Einklang zu bringen, daß Johannes blos um seiner Jünger willen habe fragen lassen; wogegen ich mich begnüge, auf meine frühere Ausführung zu verweisen[1]).

Im Folgenden werden sofort, zum Theil mit Brocken aus der Religionsphilosophie[2]) und der Schrift gegen Hegel[3]), die wunderbaren Vorgänge bei der Taufe Jesu vertheidigt. „Wenn der Messias als solcher erscheinen soll, so muß er das Unbegreifliche mitbringen. Hätte er den Juden nichts Anderes gezeigt, als was in unsre algebraischen Gleichungen paßt (!), so würden sie sogleich gesagt haben: du kannst schon wieder gehen; denn dieß verstehen wir und können wir auch" (S. 72.). Wie?

---

1) L. J. 1, S. 381 f. der 2. Ausg.

2) 3ter Thl., S. 268 f.

3) S. 136.

dasjenige, was, die Wunder abgerechnet, Jesus leistete, sollen die Juden Alles auch gekonnt haben? Das im Satzungswesen erstorbene Gesetz wiederbeleben; die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit lehren; die niedergedrückten Gemüther zur höchsten und nachhaltigsten Begeisterung erheben: das hätten die Juden selbst auch gekonnt? Aber in seinem superstitiösen Wesen schlägt der Verf. neben dem Miraculösen alles Übrige für nichts an. Es ist mit der Wundersucht wie mit dem Branntweintrinken. Sie stumpft den Geist allmählig für alle andern Reize ab, und sucht nur den des Wunderbaren immer öfter und immer stärker zu erneuern. Daher ist dem Wundersüchtigen das Aufkommen der Kritik ebenso fatal, als dem Branntweintrinker die Verbreitung der Mäßigkeitsvereine.

7. Bei Gelegenheit der Versuchungsgeschichte (S. 75 ff.) kommt Herr Eschenmayer auf das zurück, was er früher über die von ihm sogenannten transscendenten Gegensätze, namentlich zwischen Christus und Satan, Engeln und Dämonen, ausgeführt hatte; wozu jetzt noch speciellere Aufschlüsse über die Geschichte und Natur des Teufels, großentheils wörtlich aus der Religionsphilosophie [1]) ausgeschrieben, gefügt werden. Die Versuchung sei nöthig gewesen, um Jesu Gehorsam zu prüfen, ehe ihm das Erlösungswerk anvertraut wurde: wie einst auch Abrahams seiner geprüft worden war, ehe ihm die Verheißung gegeben wurde. Fragt man, wie bei Jesu, als Gottmenschen, nur die Möglichkeit, daß er der Versuchung unterliegen könnte, habe vorausgesetzt werden können, so erwiedert Herr Eschenmayer (S. 80.), zum Theil aus den früheren Schriften [2]): „In die Sünde, in welche der Satan einst als Empörer gegen Gott gefallen, um ein eigenes, von Gott unabhängiges Reich zu gründen, wollte er auch Jesum hineinziehen. Sollte der Sohn nicht sich unabhängig machen und Selbstherrscher werden wollen? Dieß lag

1) 3ter Thl., S. 221. vergl. S. 208.

2) Rel. Phil. 3, S. 294. Dogmatik, S. 223.

in der Versuchung des Satans." Vielmehr abhängig vom Satan sich zu machen, diese Bedingung war in der dritten Versuchung ausgedrückt, und so fällt der Reiz, welchen Herr Eschenmayer der Versuchung andichtet, mit Einem Male wieder hinweg. Daß diese Versuchung Jesu, als Brechung der Macht des Bösen, das wichtigste Moment für die Erlösung sei (ein Brocken aus der Religionsphilosophie[1])), muß der Verf. aus eigener Offenbarung wissen; denn in der biblischen wird nirgends dieses Gewicht auf sie gelegt.

Der Schwierigkeit, welche in der leibhaften Erscheinung des Teufels liegt, entgeht Herr Eschenmayer dadurch, daß er Jesum zum permanenten Geisterseher macht. „Dem geistigen Auge Jesu war das Reich der Unnatur wie der Übernatur vollkommen aufgeschlossen, und daher gehört die persönliche Gegenwart des Satans unter die Erscheinungen, die zum Reich der Unnatur gehören" (S. 82; statt des letzteren tautologischen Satzes soll es wohl heißen: und daher gehört die persönliche Erscheinung des Satans zu den Wahrnehmungen, welche Jesu, vermöge seiner Sehergabe, natürlich waren).

Meinen und andrer Theologen ernsthaften Untersuchungen über die bedeutsame Zahl 40, welche auch in der Versuchungsgeschichte eine Rolle spielt, weiß Herr Eschenmayer nur die Kinderei entgegenzustellen, „daß es Schade sei, daß die Jakobsleiter nicht gerade 40 Sprossen hatte, damit sie Strauß auch zu seinem Mythus hätte benutzen können" (S. 85.).

„Die Meinung", so schließt der Verfasser diesen Abschnitt, „daß die Versuchung eine Parabel sei, zaubert das Objective in das Subject hinein, und macht das vierzigtägige Fasten zu einem Traum, aus dem Jesus, wahrscheinlich hungrig, erwachte. Ob dieß wohl auch eine Versuchung gewesen wäre?" (S. 85.) Ob dieß wohl auch im Traum geschrieben ist? müssen wir hinzusetzen; denn für das Wachen ist wirklich die Verwirrung der Begriffe und die Unkenntniß der betreffenden Literatur allzugroß. Nur

1) 3ter Thl. S. 295.

diejenigen, welche die Versuchungsgeschichte als Vision oder Traum fassen rechnen zum Theil auch das vierzigtägige Fasten in der Wüste mit dazu; wer die Sache als Parabel nimmt, der erklärt das Local, die Zeit, die Situation und die einzelnen Acte der Versuchung, mithin auch das Fasten, für blose Einkleidung, und nimmt höchstens gewisse Gedanken und Gemüthsbewegungen in Jesu als geschichtliche Grundlage an. Dieß Alles hätte Herr Eschenmayer aus meinem Buche lernen können; wenn es nicht bequemer wäre, ein Buch zu verdammen, als sich aus demselben zu unterrichten. Denn an Verdammen fehlt es auch in diesem Abschnitte nicht (S. 81.), und zwar wird es dießmal mit lächelnder Miene ausgeübt (S. 82.).

8. Zuletzt versucht sich Herr Eschenmayer, weil er hier mit fremdem Kalbe (von Heß) pflügen kann, auch an den Differenzen, welche zwischen den verschiedenen Evangelien in Bezug auf Local und Chronologie des Lebens Jesu stattfinden, indem er sich namentlich bestrebt, die johanneischen Festreisen in die galiläischen Erzählungen der Synoptiker einzureihen (S. 86—101.).

Die vier ersten Kapitel des Johannes sollen allen Erzählungen der andern Evangelisten vorangestellt werden. Fragt man: wie kommt es denn, daß diese von einem so merkwürdigen Abschnitte des öffentlichen Wirkens Jesu nichts erzählen? so antwortet der Verf.: „für die Synoptiker entwischten diese Notizen, wahrscheinlich weil die wenige(n) Zeugen dieser Begebenheiten sie vor der Menge der Thatsachen, die sich nachher so anhäuften, selbst in Hintergrund stellten" (S. 87 f.). Allein — hier berufe ich mich von Herrn Eschenmayer dem Theologen auf Herrn Eschenmayer den Psychologen — sonst pflegen sich ja gerade die ersten Eindrücke, die man von einer Person bekommt, die ersten Begebenheiten, welche man mit derselben erlebt, am tiefsten einzuprägen. „Auch war Matthäus dazumal noch nicht zur Jüngerschaft gezogen" (S. 100.). Das war er auch von Matth. Kap. 4—9. noch nicht: und doch weiß er aus dieser

Periode Manches zu berichten. Ohne Zweifel (nach des Gegners Voraussetzung) aus den Erzählungen der früher berufenen Apostel; warum sollte ihm nun aber diese Quelle über die noch frühere Periode, Joh. Kap. 1—4., so gänzlich gefehlt haben?

Nach Joh. 4. schließen sich die Synoptiker an, mit Luc. 4, 14 ff. und den Parallelen. Der von Herrn Eschenmayer selbst zugegebene Schein, als ob Luc. 5, 1—11. im Widerspruche mit Joh. 1, 41 ff. die erste Anknüpfung eines Verhältnisses zwischen Jesus und den beiden Brüderpaaren erzählt würde, wird von ihm in der hergebrachten Weise durch die Annahme erklärt, daß sie früher noch nicht bleibend in seiner Gesellschaft gewesen seien; wobei dem Verf. nur die Ansicht eigen ist, daß die Apostel zuvor durch den wunderbaren Fischzug über ihren künftigen Unterhalt in der Gesellschaft Jesu haben beruhigt werden müssen, ehe sie sich zu seiner beständigen Begleitung hergaben. Ob ihnen dann wohl das ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι (Matth. 19, 27.) von Jesu so hoch angerechnet worden wäre? Von dem Schwierigsten in dieser Untersuchung, dem Verhältniß zwischen dem wunderbaren Fischzuge Luc. 5, 1 ff. und der Erzählung von der wunderlosen Berufung der Menschenfischer Matth. 4, 18 ff. Marc. 1, 16 ff., hat der Gegner weislich keine Notiz genommen.

Die zweite Festreise, Joh. 5, 1. (das Fest wird von dem Verf. als Purim genommen), wird in die Zeit zwischen der Aussendung und der Rückkehr der Zwölfe eingeschoben. „Matthäus sagt Kap. 11, 1.: Und es begab sich, da Jesus solches Gebot zu seinen zwölf Jüngern vollendet hatte, ging er von dannen fürbaß" (Herr Eschenmayer citirt am liebsten nach der Lutherschen Bibelübersetzung), „zu lehren und zu predigen in ihren Städten. Und nun die Frage: Ist nicht Jerusalem auch unter diesen Städten?" (S. 92.) Antwort: Nein! denn weder konnte Jerusalem nur so unter dem **grex** der übrigen Städte mitbegriffen, noch eine Festreise schlechtweg als ein μεταβαίνειν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν bezeichnet werden. Vielmehr, so unbestimmt auch der Ausdruck: ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν ist, so kann er doch nicht

anders, als Matth. 4, 23., wo das *διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* auf das vorangegangene: *τὴν Γαλιλαίαν*, sich bezieht, nämlich von Galiläischen Städten, genommen werden.

Die dritte Festreise, Joh. 7., soll nach der zweiten Speisung (welche natürlich für unsern Verf. neben der ersten historisch ist und bleibt) Matth. 15, 39. zu stehen kommen — wo so wenig als sonst irgendwo eine Andeutung von einer weiteren Reise ist.

Daß die Synoptiker von allen diesen früheren Festreisen Jesu nichts erzählen, erklärt Herr Eschenmayer so, daß er bald keinen, oder nur den Einen Johannes, bald doch nur wenige Apostel Jesum auf diesen Reisen begleiten läßt. Matthäus wäre gar niemals mitgenommen worden.

Dabei ist jedoch der Verf. naiv genug, zu gestehen, „daß das Gewicht der Gründe, warum die Synoptiker von diesen Festreisen schweigen, bei Weitem untergeordnet ist“ (allerdings haben die von ihm beigebrachten Gründe ein sehr untergeordnetes Gewicht, und zur Erklärung der fraglichen Erscheinung wird man gewichtigere, wie namentlich das Nichtwissen der Synoptiker von den früheren Festreisen Jesu, nöthig haben!) „dem Gewicht der Gründe, welche die factische Richtigkeit der Festreisen, und der dabei vorgekommenen Lehren und Thaten Jesu bestätigen“ (S. 97.). Demgemäß soll nun Johannes die übrigen Evangelien vor sich gehabt, und die Ergänzung derselben beabsichtigt haben; eine Voraussetzung, welche sich heut zu Tage bei keinem fortschreitenden Exegeten mehr findet.

Nun folgen wieder Behauptungen, Fragen und Ausrufungen an der Stelle von Beweisen. „Konnte ein solches Werk“ (wie die Evangelien), „aus dem wir unsern Trost, unser Heil und unsere Seligkeit schöpfen sollen, dem zufälligen Formenguß der Gemeinden überlassen werden?“ (S. 98.) Doch alsbald fällt es dem Verf. ein, daß „diese Momente die Rationalisten doch nicht rühren“, und nun geht es desto stärker über sie, als solche, die den Geist verläugnen, her. So weit geht die christliche Milde des Herrn Verf. in diesem Abschnitte, daß er dasselbe

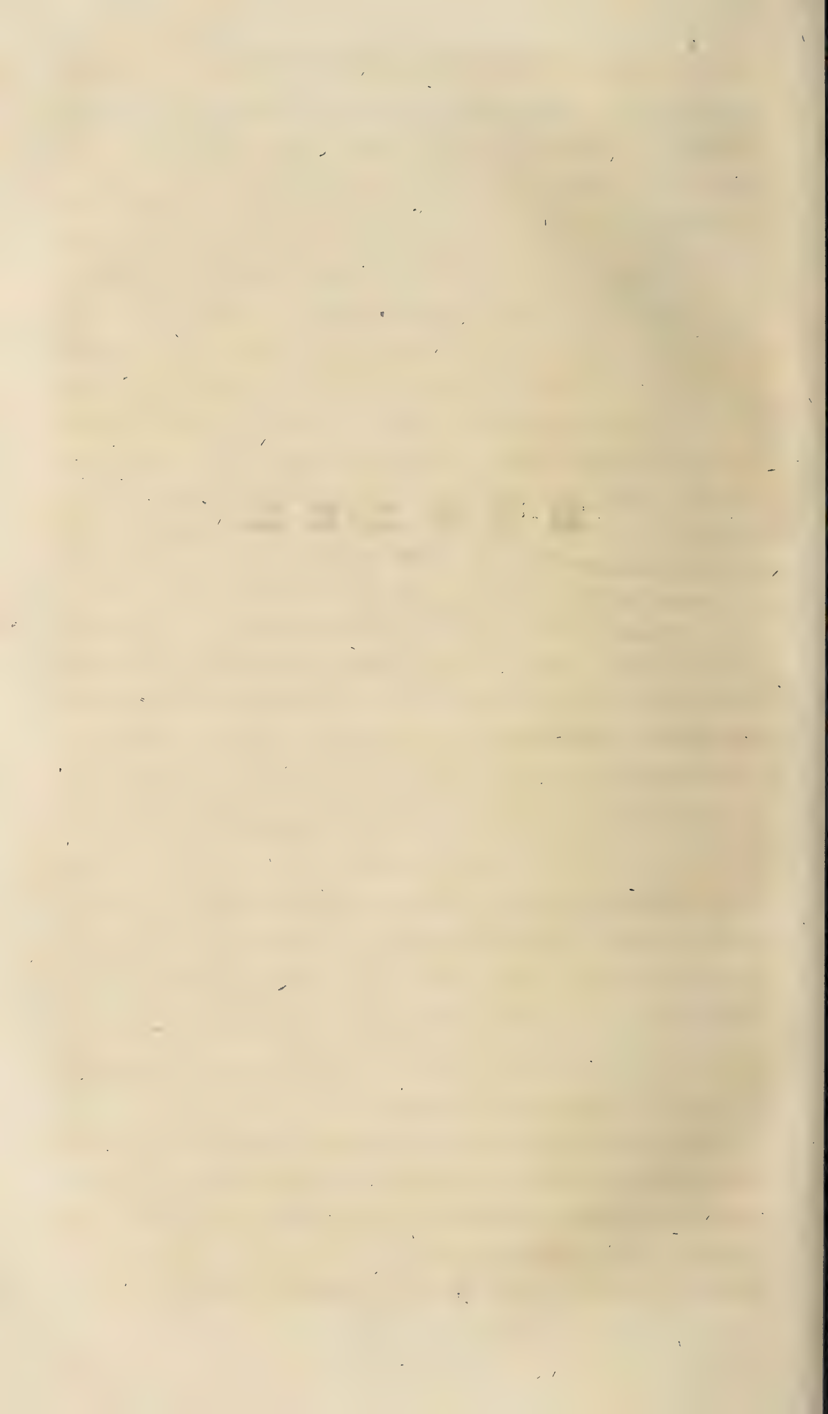
Verfahren, welches er vorher (S. 82 f.) dem Teufel zugeschrieben hatte, einen feinen Stachel an das Herz des Menschen zu legen u. s. f., nun mir in Bezug auf das Evangelium zuschreibt (S. 99 f.).

Nur so weit, bis S. 462. des ersten Bandes, hat Herr Eschenmayer sich die Mühe genommen, mein Buch im Einzelnen durchzugehen. Auf die folgenden Kapitel dieses Bandes: von der Messianität Jesu; seinen Jüngern; seinen Reden bei den Synoptikern und bei Johannes; wie auch von einigen Begebenheiten aus seinem öffentlichen Leben, hat er sich nicht mehr einlassen mögen. Natürlich; seine allgemeinen Gründe, Ausrufungen und Verdammungen, so reichlich sie auch fließen, sind nach so unendlicher Wiederholung doch endlich erschöpft; in das Einzelne aber einzugehen, hatte, besonders bei der kritischen Untersuchung über die Composition der Reden Jesu in den Evangelien, für den Verf. seine Schwierigkeit, weil hier weder Heß vorgearbeitet hatte, noch die Luther'sche Bibelübersetzung ausreichen konnte, von welcher sich Herr Eschenmayer nur selten und ungern trennen mag.

Ermüdete Herr Eschenmayer bald nach der Hälfte des ersten Bandes meiner Schrift: so ist es mir jetzt selbst ein Wunder, daß ich an der seinigen, obwohl minder umfangreichen, nicht längst vor der Hälfte erlegen bin, und derselben gar bis zum Ende habe folgen mögen. Wenn nur der Leser nicht ermüdet ist, und mir jetzt nicht Vorwürfe macht, an einem so nichtsbedeutenden Machwerke, wie das Eschenmayer'sche, mich und ihn so lange aufgehalten zu haben. Allein er bedenke, daß Alles seine Zeit hat, auch schweigen und reden, und daß, wer einmal zu reden angefangen, der nothwendig auch ausreden muß. Es ist schon gut, die Unwissenheit, welche sich laut macht, mit verachtendem Schweigen zu strafen; sieht man aber, daß ihr

Gerede bei fremder Unwissenheit Anklang findet, und hat ohnehin Veranlassung, gegen ernstere Angriffe das Wort zu nehmen: so kann man kaum umhin, im Vorbeigehen auch jener anmaßlichen Unfähigkeit den hohlen Kopf zurechtzusetzen. Ist man aber einmal daran, eine solche Nichtigkeit zu entlarven: so darf, wer in allen Dingen nach Gründlichkeit strebt, auch nicht eher ablassen, als bis der letzte Fetzen von der Vogelscheuche abgerissen ist.

MENZEL.



Wenn ich gegen Herrn **Dr.** Wolfgang Menzel nichts weiter auf dem Herzen hätte, als wozu mich seine Äußerungen über mein Leben Jesu veranlassen könnten: so würde ich keine Feder gegen ihn angesetzt haben, aus gerechter Furcht vor der Beschuldigung, mit allzu unbedeutenden Angriffen mich zu befassen. Denn was Herr Menzel jenes Werk Betreffendes vorgetragen hat, gehört nicht blos, wie sich von selbst versteht, nicht zum Gründlichsten, sondern nicht einmal zum Kräftigsten oder Pikantesten, was dagegen geschrieben worden ist. Die eigentliche Anzeige desselben hat er nicht selbst gegeben, sondern einem abgebrannten Philosophen übertragen, und ich muß dem Herrn von Keyserlingk bezeugen, daß ihm die Schellenkappe, in der er gegen mich ausgezogen ist, höchst natürlich steht. Herr Menzel selbst hat hierauf nur theils in einer allgemeinen Übersicht der neuesten theologischen Literatur, theils bei der Anzeige einiger gegen mein Buch erschienenen Schriften, desselben gedacht, theils nimmt er noch immer bei verschiedenen Anläßen gerne Gelegenheit zu kleinen Stichen und Ausfällen gegen mich. Das Alles aber geht über die Neckereien der Tagesblätter nicht hinaus, und würde somit, wie diese, von mir um so mehr mit Stillschweigen übergangen werden, als das Unrecht, wenn ein solches in Herrn Menzel's Angriff auf meine Arbeit liegt, vor der Masse seiner übrigen kritischen Sünden wie ein Tropfen im Meer verschwindet.

Eben dieß ist es nun aber, was mich die gegebene Veranlassung benützen heißt, das Wort gegen ihn zu nehmen. Bereits sind mehrere Stimmen gegen den Unfug laut geworden, welchen dieser Mann seit einer Reihe von Jahren, und mit jedem Jahre ärger, auf dem kritischen Richterstuhle und dem literarischen Markte treibt. Es sind

Protestationen von ästhetischer [1]), historischer [2]), philosophischer [3]) und theologischer [4]) Seite eingelaufen. Aber sie waren theils zu vereinzelt, bezogen sich nur auf eine einzelne Recension, ein einzelnes Buch, eine besondere Richtung des vielseitigen und vielgeschäftigen Mannes; theils, wo mehrere Seiten zur Sprache kamen, wurde doch namentlich in philosophischer und theologischer Hinsicht noch lange nicht alles dasjenige aufgedeckt, was in diesen Beziehungen an dem Menzel'schen Treiben aufzudecken ist. Dieß bestimmt mich, zuerst die kritische Stellung dieses Mannes im Allgemeinen, und hierauf sein besonderes Verhältniß zur Philosophie und Theologie, zu beleuchten; wobei, was er gegen mich geäußert hat, nur ganz beiläufig und als Nebensache zur Sprache kommen wird.

Theologische Leser mögen mir diese Abschweifung, mit welcher der größere Theil dieser Abhandlung hingehen dürfte, zu Gute halten. Gewiß sind sie auch schon auf anderem als theologischem Gebiete von Herrn Menzel geärgert worden, und

1) Vertheidigung gegen Menzel und Berichtigung einiger Urtheile im Publicum von K. Gutzkow. Mannheim, 1835. Beiträge zur Geschichte der neuesten Literatur von Demselben. Stuttg. 1836. 1. Band, die Vorrede, wo auch auf Geschichte, Philosophie und Theologie Rücksicht genommen ist. Dazu kommt noch die Protestation von Spindler, (Dr. Paulus) Sendschreiben an Gutzkow u. A.

2) Anti-Menzel, oder Wolfgang Menzel vom Standpunkte der historischen Kritik aus betrachtet von Dr. Franz Kottenkamp. Stuttg. 1835. Wolfgang Menzel's (Un-) Geist der Geschichte, vernunftgemäß beleuchtet. Speier, 1835.

3) De verae philosophiae erga religionem Christianam pietate. Scripsit G. A. Gabler. Berol. 1836. p. 40 s.

4) Recension von Menzel's Geist der Geschichte und deutscher Literatur, in Rheinwald's Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik, XV. Band, Erstes oder October-heft 1836. Vierten Jahrganges 10tes Heft. S. 9 — 22. — Das Verzeichniß dieser Protestationen ist nicht vollständig; es gibt nur, was mir zu Gesicht gekommen.

gönnen ihm auch hiefür eine Zurechtweisung. Vielmehr aber hat die Sache einen noch ungleich genaueren Zusammenhang. Es ist derselbe, im theologischen Gebiete so verderbliche Feind, den wir in Herrn Menzel auf außertheologischem bekämpfen werden. Was in Verhandlungen über das Christenthum die religiöse Verketzerung, ist in andern Fächern der Literatur die moralische Verdächtigung. Greift diese im Felde weltlicher Wissenschaft und Kunst immer mehr um sich: wie kann man hoffen, jene aus dem geistlichen Gebiete zu verbannen? Wer also diesen Feind an noch so entlegenen Orten schlägt, darf nicht dafür angesehen werden, indeß für die Theologie unthätig gewesen zu sein.

I. Menzel als Kritiker.

Als Kritiker hat sich Herr Menzel zuerst durch Angriffe auf Göthe bemerklich gemacht [1]). Zunächst war er hiezu, wie er selbst andeutet, durch die Übertreibungen der Anhänger und Bewunderer Göthe's veranlaßt. Diese haben freilich das Ihrige gethan, um einem den Genuß der Göthe'schen Werke zu verleiden. Indem sie ihn wie einen Philosophen commentirten, rückten sie uns den Dichter aus den Augen; indem sie Alles in ihm finden wollten, verdunkelten sie das bestimmte Etwas, welches jedesmal in ihm liegt. Immerhin konnte es daher verdienstlich scheinen, dergleichen falsche Geschäftigkeit zurückzuweisen; durch Entfernung der zudringlichen Schlingpflanzen den Baum in seinen wahren Umrissen herzustellen. Doch Herr Menzel richtete sich nicht gegen die Anbeter Göthe's: er griff den Dichter selbst an. Auch das mußte dem Kritiker erlaubt sein: es kommt nur auf die Art und Weise an, wie es geschah.

Göthe wurde mit Schiller zusammengestellt. Göthe'n sollte dasjenige fehlen, was Schiller'n auszeichnet; diesem

---

1) Schon in den Streckversen (1823) blickte eine solche Polemik durch; entschieden ausgesprochen ist sie in den Europäischen Blättern, wo im ersten Jahrgang, 1824, im 1. Band, S. 101 — 108. ein Aufsatz: Göthe und Schiller; im 4. Band, S. 233 ff. aber und in verschiedenen Stücken des Jahrgangs 1825, unter der allgemeinen Aufschrift: Gallerie der berühmtesten deutschen Dichter in der neueren Zeit, eine längere Abhandlung über Göthe sich findet.

sollte zwar zum Theil auch abgehen, was jenem eigen sei: aber das Letztere sollte nur Nebensache, das Erstere eben die Hauptsache sein. Wohllaut und Süßigkeit der Sprache, anschauliche Lebendigkeit der Darstellung, harmonisches Ebenmaß der Composition, kurz Alles, was zur Form gehört, darin wurde Göthe'n der Vorzug zuerkannt; aber der Inhalt, die Ideen, die Tendenz, sollten bei Schiller ohne alle Vergleichung edler sein. Eine bestimmte Tendenz habe der Erstere eigentlich gar nicht, außer der, der jeweiligen Tendenz der Zeit sich angeschmiegt zu haben; seine Ideen seien keine lebendig aufgesproßte Bäume, sondern nur dürre Stäbe, um die Blumen seiner Darstellung daran emporzuziehen; als Inhalt sei ihm das Geringfügigste, ja Gemeinste, eben recht, um in der poetischen Verklärung desselben seine Kunst zu zeigen. Ganz anders Schiller. Während Göthe nie einen andern Schmerz empfunden habe, als den beleidigter Eitelkeit: habe Schiller den großen Schmerz der Menschheit mitgefühlt; während Göthe auf dem Strome des Zeitgeistes jederzeit wie Kork oben aufgeschwommen sei: habe Schiller zeitlebens gegen den Strom angestrebt; Göthe sei ein Hofmann gewesen, und habe sein Herz hinter den Orden versteckt: Schiller'n sei die Hofluft nie bekommen; Schiller sei ein Verächter des Reichthums gewesen: Göthe habe sein Talent zu Vergrößerung seines Vermögens benützt.

1. Persönlichkeit der Menzel'schen Kritik.

Wie hieß das Letzte? Wörtlich so: „Göthe benützte sein Talent trefflich zum Vortheil seines Vermögens. Schiller's hoher Geist verachtete die Reichthümer" [1]). Ich sollte meinen, dieß gehöre nicht so ganz zur Charakteristik der beiden Dichter. Abgesehen davon, daß, wie Herr Menzel gewiß nicht im Ernste wird läugnen wollen, die Benützung des Talents zum Vortheil des Vermögens, oder, wie ein von unserem Kritiker mit Recht

1) Europ. Blätter, 1824, 1. Bd. S. 108.

verehrter Dichter in der Ständekammer sich ausdrückte, die Errichtung eines silbernen Denkmals im Hause, neben dem ehernen auf dem Markte, noch nicht im Mindesten einen Schatten auf den Charakter eines Mannes wirft, so lange es nämlich nicht letzter Zweck, sondern nur das beiläufig Mitgenommene ist, — abgesehen davon, so scheint überhaupt, wo von den schriftstellerischen Leistungen eines Mannes die Rede ist, sein persönlicher Charakter vorerst aus dem Spiele bleiben zu müssen, damit nicht zwei verschiedene Rücksichten, die literarische und die moralische, vermengt, und nicht aus dem letzteren Gebiete ein Vorurtheil in das erstere hinübergetragen werde. Zumal wenn man bedenkt, um wie viel schwieriger es ist, den sittlichen, als den schriftstellerischen Werth eines Mannes mit Bestimmtheit auszumitteln und richtig zu tariren; welches Unrecht man daher bei solchem Verfahren zunächst dem Menschen, und mittelst seiner dem Schriftsteller, zu thun in Gefahr ist.

Herr Menzel ist hierin anderer Meinung. Das Privatleben, der (vermeintliche) moralische Charakter, vor Allem die politische Farbe, ist einer der ersten Punkte, nach welchen er bei einem Schriftsteller fragt, und nicht selten der Maßstab, nach welchem seine Werke gemessen werden.

Eben an Göthe ist Herrn Menzel neben dem Vermögenspunkte das ein Hauptanstoß, daß er zur Zeit der Freiheitskriege keine Follenischen Lieder gesungen hat, nicht als ein andrer Tyrtäus mit dem Heere gegen Napoleon ausgezogen ist[1]); Johannes Müller'n würde sein Styl, und vielleicht auch seine Zweifel gegen die Zusammengehörigkeit der Schweizer mit den Deutschen, wohl verziehen werden: aber weil er, mit Herrn Menzel zu reden, vorzog, „im Fürstendienste fett zu werden", so findet auch der Historiker vor seinen Augen keine Gnade[2]); ebenso würde Krug weder wegen der Popularität seiner Darstellung, welche ja Menzel unaufhörlich von den Philosophen

1) Vergl. Menzel's deutsche Literatur, 2te Auflage, 3, S. 344 f.
2) Deutsche Literatur, 2, S. 110.

verlangt, noch wegen seiner „oberflächlichen Vielseitigkeit“ die unser Kritiker unmöglich an Andern so streng verdammen kann, verworfen werden: aber er schrieb gegen die Polen, und das bricht ihm den Stab [1]); endlich Hegel hätte immerhin mögen, wie Herr Menzel meint, sein Ich für Gott erklären — dasselbe that ja ihm zufolge Fichte auch, den er darum nicht minder verehrt —: aber daß dieses Hegel'sche Ich, wie der Kritiker versichert, ein „suffisantes“, von „widerlichem Neid und gemeiner collegialischer Polemik“ erfülltes war, und insbesondere, daß „das Anhören Hegel'scher Collegien (von Staatswegen) sehr empfohlen, daß Hegelianer bei Anstellungen berücksichtigt wurden“ [2]), das ist dem Mann und seinem Systeme nicht zu verzeihen. Ja selbst ganz zufällige Verhältnisse hervorzuheben, säumt Herr Menzel nicht; wie es denn namentlich — merkwürdig genug — für den großen Judenemancipator kein größeres Vergnügen gibt, als bei einem, oder einer Partei ihm mißfälliger Schriftsteller darauf hindeuten zu können, daß sie eigentlich Juden seien [3]).

Auf der andern Seite wird z. B. an Ast und Wagner nichts höher angeschlagen, als daß sie „uneigennützig“, ohne sich den Umständen anzubequemen, philosophirt haben [4]); Fries ist ein trefflicher Philosoph, weil er „beinahe der einzige Patriot unter unsern Philosophen“ war [5]); und wer Oken einen Materialisten schilt, wird damit geschlagen, daß ja dieser Gelehrte „freiwillig seine Professur in Jena aufgegeben, und ein sorgenvolles, unstätes Leben gewählt habe, weil man ihm als Professor nicht länger erlauben wollte, seine freisinnige Zeitschrift, Isis, fortzusetzen. Wie mag man nun, ruft Herr Menzel, krassen Materialismus einem Manne vorwerfen, in dem das geistige Princip der Ehre so sehr den Hang nach materiellen Vortheilen und Genüssen überwiegt!“ [6])

---

1) Ebendas. 1, S. 286.
2) Ebendas. 1, S. 314 ff.
3) Literaturblatt, 1835. No. 110. S. 440. 1836. No. 126. S. 504.
4) Deutsche Literatur, 1, S. 308.
5) Ebendas. 1, S. 285 f.
6) Ebendas. 1, S. 302.

Am weitesten ist in dieser Einmischung des Moralischen und Persönlichen in den literarischen Streit Herr Menzel bekanntlich in seiner neuesten Fehde mit dem jungen Deutschland gegangen. Nicht blos die Schriften dieser Partei, sondern die Personen wurden lüderlich, geil, unzüchtig, gescholten; von kleinen, wadenlosen Jünglingen wurde gesprochen; nicht blos von geistiger, sondern auch von physischer Ansteckung durch das Übel, „welches man das französische nennt“ [1].

Ich will Herrn Menzel eine Geschichte erzählen. Der bekannte Klotz oder einer seiner Helfershelfer hatte in einer kritischen Schrift über einen gewissen Autor geäußert, man dürfe sich nicht wundern, daß seine neueren Arbeiten weit unter seinen früheren stehen, da der Mann sich seit einiger Zeit auf den Weinhandel und auf's Saufen gelegt habe. Darüber sagte Einer, den auch Herr Menzel unweigerlich als das Vorbild aller Kritiker wird gelten lassen, sobald ich seinen Namen nenne: „Abscheulicher Recensent! rief Lessing dem Verfasser jenes Artikels zu, wer verlangt das zu wissen? Sag' uns, ob das Buch schlecht oder gut ist: und von dem Übrigen schweig! Auch wenn Alles wahr ist, schweig; denn die Gerechtigkeit hat dir es nicht aufgetragen, solche Brandmale auf die Stirne des Unglücklichen zu drücken!“ [2] „Jeder Tadel — so bestimmt Lessing die Gränze zwischen erlaubter Rüge und unerlaubten Persönlichkeiten — jeder Spott, den der Kunstrichter mit dem kritisirten Buche in der Hand gut machen kann, ist dem Kunstrichter erlaubt. Aber sobald er verräth, daß er von seinem Autor mehr weiß, als ihm die Schriften desselben sagen können; sobald er sich aus dieser

1) Literaturblatt 1836. No. 93 ff. Deutsche Literatur, 4, S. 212.

2) Lessing's Werke, Donaueschinger Ausg. 3ter Band, S. 532. „Dieses, und unzähliger ähnlicher Frevel ungeachtet — setzt Lessing S. 533. hinzu — deren ein einziger hinreichend sein müßte, auch den besten Kritikus der öffentlichen Verachtung so auszusetzen, daß er sich in seinem Leben nicht wieder unterstünde, seine Stimme hören zu lassen, gelang es Herrn Klotz, sich einen Anhang zu erschimpfen, und einen noch größeren sich zu erloben.“

nähern Kenntniß des geringsten nachtheiligen Zuges wider ihn bedienet: sogleich wird sein Tadel persönliche Beleidigung. Er höret auf, Kunstrichter zu sein, und wird — das Verächtlichste, was ein vernünftiges Geschöpf werden kann — Klätscher, Anschwärzer, Pasquillant." [1]).

Gegen diese Lessing'sche Gränzbestimmung ließe sich vielleicht einwenden, daß doch Niemand es persönlich, im Gegentheil ganz sachgemäß findet, wenn über einen Plato und Spinoza, einen Dante oder Shakespeare der Literarhistoriker uns auch Notizen mittheilt, welche das Leben und den moralischen Charakter dieser Männer betreffen. Zwar könnten nun die gewählten Beispiele zu der Gegenbemerkung Anlaß geben, daß wohl gegen Verstorbene ein solches Verfahren gestattet sei, gegen Lebende aber nicht; allein ein so äußerliches Moment kann einen solchen Unterschied nicht begründen. Das aber ist wahr an dieser Unterscheidung, daß, wie wir gegen Abgeschiedene unparteiischer und weitherziger zu sein pflegen, als gegen solche, die auf dem gleichen Boden der Gegenwart uns gegenüberstehen: so die Bezugnahme auf sittliche und persönliche Verhältnisse gegen Lebende nur dann erlaubt ist, wenn sie wie Männer der Vorzeit behandelt werden, d. h. wenn die Kritik sich nicht an einzelne Züge ihres Charakters oder abgerissene Thatsachen ihres Lebens hängt, welche für sich die verschiedenste Deutung zulassen, sondern den Charakter in seinem Innersten, und das Leben in seinem ganzen Zusammenhang aufzufassen sucht. Davon ist aber in der Menzel'schen Kritik allenthalben das Gegentheil wahrzunehmen. Daß ein Dichter eine Geliebte, ein Philosoph eine Stelle aufgegeben hat, dergleichen Äußerlichkeiten und Einzelheiten, an welche ein kleinstädtisches Geschwätz sich heftet, sind es, auf welche auch Herr Menzel große Stücke zu Gunsten oder Ungunsten eines Schriftstellers baut. Ein solches Verfahren aber bleibt, selbst

---

1) Ebendas. S. 538. Vergl. S. 537.: „Wenn jemals die Unart elender Kunstrichter, zur Mißbilligung und Verspottung des Schriftstellers die Züge von dem Menschen, von dem Gliede der bürgerlichen Gesellschaft, zu entlehnen, einen Namen haben soll, so muß sie" — Lessing sagte noch: „Klotzianismus"; wir würden jetzt einen andern Namen substituiren — „heißen".

wenn wir an der Lessing'schen Begriffsbestimmung die erwähnte Milderung eintreten lassen, immer eine unerlaubte Persönlichkeit.

Und dieser Menzel machte es zu einem der ersten Anklagepunkte gegen die Schriftsteller des jungen Deutschlands, daß sie in ihren Kritiken persönlich wären [1])!

Doch auch, wo er, um den moralischen Charakter eines Schriftstellers zu finden, sich mehr an dessen Schriften hält, läßt Herr Menzel die Genauigkeit und Unparteilichkeit vermissen, welche, wo es sich um den guten Namen eines Mannes handelt, des Kritikers erste Pflicht um so mehr sein muß, je mehr ein solcher Mann im literarischen Felde geleistet hat.

2. Menzel's Ungerechtigkeit gegen den Charakter der Schriftsteller.

Als Beispiel hievon wähle ich, bis eine Anzahl anderer im Verfolge von selbst sich darbieten wird, die beispiellose Art, wie Herr Menzel einen Mann behandelt, bei welchem es auch um seiner selbst willen sich verlohnt, länger zu verweilen, den Geschichtschreiber Johannes Müller. Ich muß nämlich hiebei nothwendig ausführlich sein, um den Leser in den Stand zu setzen, über das Menzel'sche Verfahren mit den Charakteren sich ein selbstständiges Urtheil zu bilden.

Zunächst zwar, wenn wir in des Verf. deutscher Literatur lesen: „— Johannes von Müller, den ich unter allen deutschen Schriftstellern am tiefsten verachte“ [2]), so kann der erste Eindruck eines solchen Satzes nur ein komischer sein, sofern man veranlaßt ist, sich vorzustellen, wie tief es den Geschichtschreiber Müller noch im Elysium bei des Oloros Sohn und Tacitus beugen wird, von dem Geschichtschreiber Menzel so gar tief verachtet zu werden. Verstärkt wird der Reiz zum Lachen noch, wenn man weiter von den Krokodilsthränen liest, die Müller geweint haben soll; wenn man vernimmt, er sei ein sentimentaler Speichellecker, ein vollendeter Schurke, ja ein moralisches Un=

---

1) Literaturblatt, 1835, S. 370. 1836, S. 8.

2) 2, S. 108.

geheuer, gewesen [1]). Denn nun ist nicht mehr zu verkennen, daß man es mit einem fanatischen, zur fixen Idee gewordenen Hasse zu thun hat. Doch Herr Menzel gibt sich die Miene, Beweise für sein Urtheil beizubringen: und vor Beweisen muß sich das Lachen immer vorerst wieder in Ernst verwandeln.

„Unter der Maske des Republikaners — dieß ist die kurze Summe der Menzel'schen Anklagen gegen Müller — diente er jedem Gönner, und verrieth jeden; unter der Maske der Freiheit war er stets ein Speichellecker, unter der Maske des Patriotismus ein Verräther" [2]). Herr Wolfgang Menzel muß einen diamantenen Patriotismus besitzen, daß vor demselben ein Charakter so ganz zu Schanden wird, den selbst Fichte probehaltig fand. Fichte war doch auch ein Patriot, wie Herr Menzel selbst zu wiederholtenmalen rühmt: Fichte aber nannte Müller'n seinen Freund, und erkannte, sobald er ihm vertrauter wurde, um mit den Worten seines Biographen zu reden, „das Unrecht, das man der herrlichen Gesinnung des Mannes zugefügt hatte" [3]). Freilich war Müller kein Fichte; der Mann dieses stählernen Willens war er nicht, der, unbekümmert um den Wechsel äußerer Verhältnisse, seinen Weg nur immer gerade fortging: aber ist denn, wer kein Cato ist, darum schon ein Verräther?

Das Nähere der Menzel'schen Beschuldigungen bezieht sich für's Erste auf Müller's Stellung zu den Schweizern. Während in ihrer damaligen Versunkenheit die schweizerischen Cantone und Regierungen die schärfsten Rügen verdient hätten, habe Müller in allen ohne Unterschied biedere Eidgenossen, wahre Nachkommen des Tell, gesehen, und — ein besonderes Zeichen seiner Charakterlosigkeit — hier die Demokraten, dort die Aristokraten, oder die Pfaffen, wo sie gerade herrschten, gepriesen [4]). Allerdings war, was den letzten Vorwurf betrifft,

---

1) Deutsche Literatur, 2, S. 109. 216. 238. Deutsche Geschichte, 2te Aufl. S. 685.

2) Deutsche Literatur, 2, S. 108 f.

3) J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. 1. Thl. S. 515.

4) Deutsche Literatur, 2, S. 109 f.

Müller von der beschränkten politischen Ansicht weit entfernt, welche das Verfassungsideal, das sie sich ausgedacht, ohne Unterschied allen Orten und Staaten aufdrängen möchte; vielmehr nahm er verständige Rücksicht auf die verschiedene Lebensweise, Erwerbsart, Bildungsstufe, der verschiedenen Cantone, und konnte demgemäß dem einen eine demokratische, dem andern eine aristokratische, und selbst eine hierarchische Regierung angemessen finden [1]. Daß er nun aber diesen, in damaliger Zeit zum Theil sehr verdorbenen Regierungen geschmeichelt habe, damit verhält es sich so. Die blose Anrede an sie als biedere Eidgenossen, Nachkommen der Telle und Winkelriede, in Zueignungen und dergl., wird in Verbindung damit, daß bei jeder Gelegenheit der alte Gemeingeist mit der jetzigen Engherzigkeit, die frühere Begeisterung mit der nunmehrigen Gleichgültigkeit in Contrast gesetzt ist [2], aus einer Schmeichelei vielmehr zur Ermunterung. Allerdings aber ging Müller weiter, und ertheilte namentlich den Bernern Lobsprüche, über welche Schlözer ihm Vorwürfe machte, da ja die Berner Aristokratie die scheußlichste Regierung sei. „Dieser Meinung, schrieb Müller hierüber an Bonstetten von Kassel aus, sind fast alle Ausländer zugethan, und nichts wäre populärer, als wenn ich nun gegen diese Republiken Alles, was zu sagen ist, heraus sagte: es kostet wenig Genie, sie zum Abscheu von Europa zu machen, und dem Kaiser, wenn er sie zu seinen Händen zu nehmen geruhet, allgemeinen Beifall zu verschaffen. Ich kenne aber Bern zu gut, und ehre und liebe es deßwegen allzusehr, als daß ich nicht Alles anwenden sollte, dem Staate Freunde zu verschaffen“ [3]. Also Furcht vor fremder Einschreitung, Hoffnung, das Übel werde ohne solche zu heilen sein, kurz Patriotismus war es, was Mül-

---

1) Man vergleiche besonders die Vorreden zur Schweizergeschichte. Müller's sämmtliche Werke, 19. Band.

2) S. außer jenen Vorreden namentlich noch die Abschiedsrede am Schlusse seiner zu Bern gehaltenen Vorlesungen über die Geschichte der alten Welt. Werke, 12. Band, S. 419 ff.

3) Müller's Werke, 14. Band, S. 192.

ler'n hier von der Wahrhaftigkeit abführte; ich kann dieß nicht billigen: aber Menzel, der große Patriot, er gerade sollte es verdammen?

„Doch blieb er — fährt der Kritiker fort — auch dieser so gepriesenen Schweiz nicht treu, nahm nicht Theil an den großen Bewegungen in seinem Vaterlande, sondern zog es vor, im Fürstendienst fett zu werden" [1]). Fett nun ist im Fürstendienste Joh. Müller nie geworden, da er vielmehr, ganz in der Weise deutscher Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, nicht minder als z. B. Lessing, zeitlebens mit Schulden zu kämpfen hatte, und selbst bei seinem Tode in dieser Hinsicht noch nicht im Reinen war [2]). Daß er aber in der Schweiz nicht blieb, wer wollte ihm dieß zum Vorwurfe machen? Nachdem ihm seine Vaterstadt zu enge geworden war, lebte er in Genf und an andern Orten, zuerst als Privaterzieher, dann für sich; von Zeit zu Zeit genöthigt, um seines Unterhaltes willen Vorlesungen über allgemeine Geschichte zu halten; „superficielle" Arbeiten, wie er sagt, durch welche von den gründlicheren Forschungen, namentlich über die Geschichte der Schweiz, abgehalten zu werden, ihm um so verdrießlicher war, als er sich mehr zum Sammeln und Ausarbeiten für das Publicum, als für den Kathedervortrag, geeignet wußte [3]). Daher ging nun sein Hauptbestreben dahin, eine Stelle zu erlangen, die ihn möglichst wenig von seinen historischen Studien abzöge, ihm in einer größeren Stadt die nöthigen literarischen Hülfsmittel, nebst anregendem Umgang, gewährte, dabei aber zugleich seine öconomischen Bedürfnisse so deckte, daß er, ohne auf Erwerb bedacht sein zu müssen, den langsamen Weg gründlicher historischer Forschung zu gehen im Stande wäre [4]). Dieser Wunsch blieb von da an die Grundlage seiner Wünsche, und aus demselben sind alle Änderungen, welche er in seiner

1) Deutsche Literatur, 2, S. 110.

2) Ich verweise Herrn Menzel, weil ihm auf die Vermögensumstände der Schriftsteller so viel ankommt, auf Müller's letzten Willen, im 7. Band seiner Werke, S. 443 ff.

3) An Bonstetten. Werke, 14. Band, S. 127. 133.

4) Ebendas. S. 133 f.

äußeren Lage vornahm, zu erklären. Deßwegen reiste er nach Berlin, in der Hoffnung, eine Stelle, namentlich in der Akademie der Wissenschaften, zu erhalten[1]); aber diese Hoffnung schlug fehl, und er ließ sich mit einem sehr mäßigen Gehalte als Professor der Statistik, später Bibliothekar, in Kassel anstellen[2]). Diesen Schritten Müller's, deren Motiv das reinste war, das es geben kann, nämlich der Wunsch, dem erkannten Berufe seines Lebens, der Geschichtschreibung, ganz und ungehindert leben zu können, legt Herr Menzel als Beweggrund die Lust unter, „im Fürstendienste fett zu werden".

Doch es kommt noch besser. „Er verkaufte sich den Pfaffen, und schrieb die Reisen der Päbste" [3]). Unter diesem Sichverkaufen an die Pfaffen muß man die Anstellung bei dem Churfürsten von Mainz verstehen, wenn man an einem andern Orte liest, Müller habe „als Besoldeter des Churfürsten von Mainz den Päbsten geschmeichelt" [4]). Dieß ist aber eine Unwahrheit. In den Sold und die Dienste des Churfürsten von Mainz trat Müller im Jahr 1786: die Reisen der Päbste sind bereits 1782 geschrieben, wo Müller noch in Kassel war. Und was ist denn der Inhalt dieser Reisen der Päbste? Es wird erzählt, wie Leo's I. Bitte den verheerenden Strom der Hunnen von Rom abgewendet; wie Zacharias Rede zwei Longobardische Könige zur Zurückgabe eroberter Gebiete bewogen; wie Stephanus Pipinen aus Frankreich nach Italien geholt; ferner von den Reisen Gregors VII. u. s. w. Und welche Folgerungen zieht Müller hieraus? „So viel — sagt er — vermochte Geist und Muth. Durch solche Waffen war der Pabst gewaltig. Der Controversist mag ihn verurtheilen; aber wer Geist und Größe unter Krone, Helm und Inful ehret, wird nie mißbilligen, was er selbst damals gethan haben möchte. Es ist eine unwiderstehlich scheinende Macht, welche auf angestammter Waffengewalt beruhet: Gregor

1) Werke, 5. Band, S. 46.

2) Werke, 14. Band, S. 183. 189. 5. Band, S. 96 f.

3) Deutsche Literatur, 2, S. 110.

4) Deutsche Geschichte, S. 685.

brach sie; eine andere Macht, beruhend auf des Geistes Kraft und Muth: die war seine Waffe, diese gab er den Prälaten, diese gab er den Großen. Von dem an war eine Freistatt wider den Zorn der Potentaten: der Altar; es war eine Freistatt wider den Mißbrauch des priesterlichen Ansehens: der Thron; und in dem Gleichgewicht lag öffentliches Wohl" [1]). Wie? diese Wahrheiten, sammt der unschuldigen Behauptung, daß der Pabst, wenn Billigkeitsgründe entscheiden können, mit Recht Herr von Rom sei, da es ohne ihn gar nicht mehr vorhanden wäre [2]), — dieß sollte Müller nicht haben vortragen können, ohne den Pfaffen verkauft gewesen zu sein? Dann muß auch Herr Menzel sich gefallen lassen, ein Söldling der Pfaffen gescholten zu werden, weil er in seiner deutschen Geschichte die großen Päbste ehrt, und in seiner deutschen Literatur selbst mit mehr Wärme vom Katholicismus als vom Protestantismus spricht [3]).

Ich übergehe eine Reihe weiterer Beschuldigungen, welche Herr Menzel gegen Joh. Müller vorbringt, weil zum Theil das Thatsächliche, worauf sie sich stützen, noch dem Zweifel unterworfen ist, bei allen aber die niedrige Voraussetzung zum Grunde liegt, als ließe sich ein Wechsel des Aufenthalts, des Dienstes, und besonders der Ansicht — in einer so bewegten Zeit! — nicht ohne schlechte Beweggründe denken [4]). Ich wende

1) Reisen der Päbste. Werke, 8. Band, S. 26. 31. 43. 56. Vergl. den Brief im 5. Band, S. 81.: „In den Reisen der Päbste trachte ich das Jubelgeschrei des Publicums über den Umsturz aller Vormauern militärischer Alleinherrschaft einigermaßen zu stillen; ich zeige, daß die Päbste der Kaisermacht in allen Zeiten ein Gleichgewicht entgegengesetzt."

2) a. a. O. S. 23.

3) Es ist nicht unmerkwürdig, daß vor Herrn Menzel die allgemeine deutsche Bibliothek es war, welche Müller'n wegen der Reisen der Päbste eines Einverständnisses mit den Jesuiten beschuldigte.

4) Müller äußert sich hierüber in einem Briefe an Gleim von 1802, Werke, 17. Band, S. 205.: „Die politische Laufbahn brachte mich theils von der Freimüthigkeit ab, die mir sonst eigen gewesen, theils gewöhnte sie mich, gewisse Dinge mehr nach dem Augenblicke, als in sich und im Großen, zu betrachten; daher

mich zu derjenigen Beschuldigung, auf welche Herr Menzel das meiste Gewicht legt, und durch welche er Müller's Namen als den des „schlechtesten Mannes, welchen die deutsche Geschichte kenne"[1]), zu brandmarken gesucht hat, daß derselbe nämlich seinen späteren Herrn, den König von Preußen, im Unglück verlassen habe, zu Napoleon übergegangen sei, und sich von ihm in dem auf Preußens Trümmern errichteten Königreich Westphalen habe anstellen lassen[2]).

Auch hier sind die Thatsachen auf die gröbste Weise entstellt. Man darf nur Müller's vertrauten Briefwechsel aus jener Periode gelesen haben, um ihn auch hier entschuldigt zu finden. Man wird ihn wohl bedauern, kaum tadeln, in keinem Falle schmähen können. Müller war in Berlin als Akademiker, geheimer Kriegsrath, Historiograph des Brandenburgischen Hauses, mit dem besondern Auftrage, Friedrichs des Großen Geschichte zu schreiben, angestellt. Als nach der Schlacht bei Jena Napoleon gegen Berlin rückte, und Viele, mit dem Hofe selbst, die Hauptstadt verließen, blieb Müller, hauptsächlich um seine Sammlungen nicht preiszugeben, und weil er wohl gegen das System, nicht aber gegen die Person des Kaisers geschrieben zu haben, sich bewußt war[3]). Wirklich wurde er nach der Einnahme Berlins von den Franzosen mit Achtung behandelt, und hatte mit Napoleon die bekannte Unterredung; wobei wir ihm doch nicht übel nehmen werden, daß, wie er sich ausdrückt, „der Kaiser durch sein Genie und seine unbefangene Güte auch ihn eroberte"[4]). Herr Menzel stellt diesen Vorgang so dar: „Napoleon ließ ihn zu sich kommen, und machte ihn, wie man die Hand umdreht, aus einem Preußischen Patrioten zu einem deutsch-französischen

einseitige Urtheile, die ich nach wenigen Monaten, oder unter vier Augen wohl am gleichen Tage, nicht bestätigt haben würde. Wer Lust hat, mag mich verdammen; wenn ich aber einst mein Leben beschreibe, wird, wer billig ist, viel entschuldigen."

1) Deutsche Geschichte, S. 694.

2) Deutsche Literatur, 2, S. 110 f. Deutsche Geschichte a. a. O. und S. 685 f.

3) Werke, 7. Band, S. 236. 239.

4) Werke 7, S. 246.

Renegaten"[1]). Dieß ist unwahr. Schon ehe Napoleon nach Berlin kam, gleich nach der Schlacht bei Jena, sprach Müller die Überzeugung aus, daß „Krieg zu machen, nicht gelinge"[2]), und weiter brachte ihn, die persönliche Achtung abgerechnet, auch das Gespräch mit Napoleon nicht. Anerbietungen, Versprechungen, erhielt er keine; das Einzige war, daß ihm sein Gehalt, wie bis dahin von der Preußischen Regierung, so ferner von Napoleon, ausbezahlt wurde.

Nun kam der Jahrestag Friedrich's des Großen in der Akademie, und da sollte Müller, während die Feinde Meister von Preußens Hauptstadt waren, über den Urheber der Preußischen Größe sprechen. „Es steht mir eine Arbeit bevor, schrieb er an seinen Bruder, die nicht Jeder gern machen möchte: in der öffentlichen Sitzung der Akademie zu reden, jetzt, über Friedrich: wissend, wie aufmerksam Jeder ist, ob ich weder mich verläugnen, noch ungeschickten Anstoß geben werde? Es ist eine schwere Schifffahrt zwischen Scylla und Charybdis"[3]). An diese Rede[4]) knüpften sich schon damals die kränkendsten Beschuldigungen gegen Müller: er sollte eine fortlaufende Parallele zwischen Friedrich und Napoleon zum Nachtheil des ersteren gezogen, auf unwürdige Weise Berlin der Gnade des Siegers empfohlen haben und dergl. „Eigentlich, schreibt Müller über diese Beschuldigungen an seinen Bruder, eigentlich ist's Neid; man hätte mögen, daß ich irgend eine Unklugheit begangen, eine Verfolgung mir zugezogen hätte"[5]). Manche indessen, welche auf diese Rede hin Müller'n verläumdeten, mußten bekennen, sie nicht gelesen zu haben: wer sie gelesen, wird einräumen müssen, daß es ganz richtig ist, wenn Müller in einem Briefe an Fichte den Zweck derselben dahin bestimmt, „dem Sieger etwas Achtung für dieses Volk einzuflößen, die Preußen aber zu erinnern, was sie nach eben so großem Unglück (1630 bis 1640)

1) Deutsche Geschichte, S. 685.

2) Werke, 17, S. 426.

3) Werke, 7. Band, S. 258.

4) Discours de la gloire de Frédéric. Werke, 8. Band, S. 367 ff.

5) Werke, 7, S. 264.

doch wieder wurden, und auch nun wieder werden können, wenn sie den großen Beispielen folgen"[1]; so wie, „daß Napoleons Compliment für Friedrich's Schatten die zwei Zeilen Gegencompliment wohl verdiente"[2]. Selbst Fichte, nachdem er die Rede gelesen, gab ihr in einem Brief an einen Staatsmann folgendes Zeugniß: „Müller's verrufene Rede selbst zu lesen, war eins meiner ersten Geschäfte in Kopenhagen. Ihre Tendenz ist sichtbar die, den Siegern, die bei ihrer Haltung zugegen waren, Achtung vor den Besiegten, diesen aber Muth und Vertrauen auf sich selbst einzuflößen, und sie vor der Verzweiflung zu bewahren. Sie enthält in diesem Geiste die herrlichsten Stellen. Die zwei Stellen welche man hinwegwünschte, sind dem Verfasser durch die Lage der Dinge, wie man dieß auch durch den Zusammenhang der Rede ersieht, abgedrungen worden. Diese hat die Mißdeutung, unfähig, ein Ganzes zu fassen, außer dem Zusammenhange ergriffen und zur Hauptsache gemacht"[3]. Man sprach damals auch von Briefen und großen Geschenken, welche Müller für seine Rede bekommen haben sollte; „die Wahrheit ist, schrieb er hierüber, daß ich wohl einem braven Mann, der um den Kaiser ist, nicht aber ihm selbst, sie geschickt; nicht weiß, ob er sie zu sehen bekommen, und vollends nicht, was er davon denkt"[4].

Sehen wir hierauf, wiefern der Austritt aus dem Preußischen Dienste ein undankbares Verlassen des Herrn im Unglück, ein verrätherisches Übergehen zum Feinde heißen kann. Schon in der unmittelbaren Verbindung des Austritts in Berlin mit dem Eintritt bei Napoleon liegt eine Unwahrheit. Als Müller die Preußischen Dienste verließ, that er es nicht, um bei Napoleon, sondern um bei dem Könige von Würtemberg in Dienste zu treten, der ihn an die Universität Tübingen berufen hatte. Wie wenig er an eine französische Anstellung dachte, beweist der Umstand, daß er seine Effekten nach Tübingen abgehen ließ, mit sehr

1) Fichte's Leben, von J. H. Fichte, 1. Band. S. 511.
2) Müller's Werke, 17. Band, S. 446.
3) Fichte's Leben, S. 513 f.
4) Müller's Werke, 17. Band, S. 434.

bedeutenden und für ihn drückenden Kosten, welche vergeblich aufgewendet waren, als er dem Rufe nach Fontainebleau folgte, der ihn auf dem Wege nach Tübingen in Frankfurt erreichte.

Daß Müller unter den Umständen, in welchen sich damals die Preußische Monarchie befand, auf den Ruf des Königs von Würtemberg einging, ist sehr begreiflich. Als Geschichtschreiber, mit dem Berufe, auf die Nachwelt zu wirken, glaubte er in jener Zeit des allgemeinen Umsturzes, welche von den Dienern des Staats schnelle Wirkung auf die Gegenwart verlangte, dem Preußischen Staate überflüssig zu sein; insbesondere, worauf er früher angewiesen worden war, ein Gemälde von des großen Friedrich Leben und Regierung vorzuhalten, schien theils im Augenblicke des Ruins seiner Schöpfungen allzu peinlich, theils war es durch die Entfernung des geheimen Archivs von Berlin erschwert; da nun Preußen die Hälfte seiner Einkünfte verlor, mithin angewiesen war, sich auf das Nothwendige zu beschränken: so schien es, wie Müller sich ausdrückte, „Discretion, jetzt nicht zur Last fallen zu wollen". [1]). Eine Reduction seines Gehaltes auf die Hälfte, wie sie ihm drohte, hätte ihn wieder in die öconomischen Bedrängnisse zurückgeworfen, welche er, als seinen wissenschaftlichen Bestrebungen hinderlich, am meisten fürchtete. Deßwegen ließ er sich auf Unterhandlungen mit Würtemberg ein, obwohl die Stelle in Tübingen an sich keineswegs lockend für ihn war [2]). Dennoch schwankte er lange. „Der König von Preußen, schrieb er an Hammer, scheint ungerne an meine Entlassung zu gehen, und du kennst mein Gefühl, wenn man mit Zutrauen und Liebe sich desselben bemächtiget. Also wird nur Eines mich wegbringen, wenn die Gehalte nicht mehr bezahlt werden könnten. Da ich kein eigenes Vermögen habe, so würde die Nothwendigkeit mir alsdann gebieten" [3]). Daher verlangte er von der Preußischen Regierung seine Entlassung nur für den Fall, daß ihm die ungeschmälerte Fortdauer seiner bisherigen Verhältnisse nicht

1) Werke, 7. Band, S. 281. 284. 287.

2) Werke, 7, S. 285. 288. 301. 307.

3) Werke, 18. Band, S. 27.

zugesichert werden könnte [1]). Aber statt einer officiellen Königlichen Resolution bekam Müller zuerst nur von den Umgebungen des Königs unbestimmte Versprechungen, welche ihm um so weniger Sicherheit gaben, da er am Hofe eine Partei gegen sich wußte [2]); weßwegen er denn auf wiederholt eingereichte Vorstellungen endlich seine Entlassung erhielt. Fichte hatte durch Briefe von Kopenhagen aus diesen Ausgang abwenden wollen. „Theils glaubend, schrieb er an einen Staatsmann, daß man von Seiten unserer Regierung froh sein könnte, einen Beamten weniger besolden zu müssen, theils in der Empfindlichkeit wegen der erfahrenen Mißdeutung, hat er (Müller) um seine Dimission geschrieben. Ich halte in sehr vieler Rücksicht für nachtheilig für die gute Sache, wenn wir ihn verlören. Das Scandal, das durch ihn in der That nicht gegeben ist, erhielte dadurch Bestätigung und scheinbare Wahrheit. Ich weiß nicht, in wessen Händen diese Sache sein mag; können Sie aber auf dieselbe einfließen, so empfehle ich sie Ihrem eigenen höheren Sinne" [3]). Aber es war zu spät. Dennoch klagte Fichte nicht, wie Herr Menzel, Müller'n des Verrathes an, sondern rief nur: „O unselige Eile, ohne Kenntniß aller Umstände zu handeln, wie lange wird man dich noch den Gelehrten vorzurücken haben"! und nahm, als Müller abreiste, den freundschaftlichsten, zärtlichsten Abschied von ihm; wobei sie sich gelobten, mit Kraft und Entschiedenheit in That und Wort eine neue, bessere Zeit gründen zu helfen [4]).

Was Müller unter einer solchen Wirksamkeit verstand, wie er überhaupt die Lage der Dinge in Deutschland ansah, und wie hieraus sein ferneres Benehmen hervorging, darüber geben gleichfalls seine brieflichen Äusserungen vollständigen Aufschluß. „Die Weltbegebenheiten, schrieb er im Juli 1806, sind nun über alle politische Berechnungskunst erwachsen; Gewöhnliches hilft

1) Werke, 7. Band, S. 281 f. 285 f. 302. 309. Fichte's Leben, 1, S. 511. 514.

2) Werke, 7. Band, S. 301. Vergl. Fichte's Leben, 1, S. 508.

3) Fichte's Leben, 1, S. 514.

4) Ebendas. S. 508. 516 f.

nicht mehr; auch zeigt sich kein Schein von Hülfe; Gott muß Einen wegnehmen, oder einen Größeren wecken, oder sonst etwas Unvorhersehbares herbeiführen. Zorn und Furcht sind von mir gewichen. Die Scene wird zu feierlich. Der Alte der Tage sitzt zu Gericht; die Bücher werden aufgethan, und die Nationen und ihre Fürsten gewogen. Welcher wird der Ausgang sein? Eine neue Ordnung bereitet sich, ganz etwas Anderes, als die ahnden, welche die blinden Werkzeuge sind. Was ist, wird nicht bleiben; was war, schwerlich so wieder kommen"[1]. „Über die öffentlichen Angelegenheiten — schreibt er an Fichte — habe ich meine eigene Ansicht. Wir waren allesammt vom wahren Ziele so weit abgekommen, und im Kriege und in Geschäften solche saft- und kraftlose Tabellenmenschen geworden, daß wir der Erhaltung nicht mehr werth waren. Einer ist gekommen, dem das Schwert der Zerstörung gegeben war. Er hat seine Zeit. Ob auch die unsrige je wieder sein wird, hängt ganz von dem ab, ob und wie wir die Lection benützen. Wenn wir auf unsern Irrthümern beharren, so wird dieses **caput mortuum** endlich weggeworfen, und eine bessere Menschheit in andern Welttheilen oder Zeiten aufblühen. Ziehen wir aber Nutzen aus der Lehre, so wird auch das Unglück nur vorübergehend sein. Was von uns geschehen kann, durch Wort und Schrift, auf mancherlei Art, mit Sanftmuth und Strenge, um Gefühle zu wecken, um zu verhindern, daß man nicht verzweifle, um auf dem Wege des Bessern vorzuleuchten, das ist unsere Schuldigkeit"[2]. Aber „uns bleibt, wenn wir es fassen wollen, zu Ruhm und Glück kein anderer Weg, als durch Künste des Friedens; Krieg zu machen, gelingt nicht"[3]. Er beklagt sich über diejenigen, „welche durchaus nicht sehen wollen, was ist", welche allen erwünschten Gerüchten glauben, ohne an die Folgen zu denken; da man doch nach seiner Überzeugung „den Kaiser Napoleon nun gewiß nicht besiegen werde"[4]. „Es ist

---

1) Werke, 17. Band, S. 402.

2) Fichte's Leben, 1, S. 511 f.

3) Werke, 17. Band, S. 426.

4) Werke, 7. Band, S. 267. 18, S. 12.

mein Glaube, schreibt er, daß man die Zeit nicht verlieren, wohl aber abwarten, und indeß sich innerlich stärken und reformiren soll" [1]). „Also ist mein Gang, die Menschen möglichst emporzuhalten, ihnen Kräfte einzuschreien, und mich da nicht sowohl um die oder diese Form zu bekümmern, als daß das Leben bleibe und wachse. Da nehmen Viele ein Ärgerniß dran, und meinen, man sollte denen, die den Schlaf gestört, mehr fluchen, und die Völker wieder in schmeichelhafte Träume singen. Aber, so lange dieses geschieht, so lange wir nicht mit Schmerzen wiedergeboren werden, und Gemeinsinn, und die Einfalt kraftvollen Verstandes die Oberhand nicht gewinnt, hat der gute Gott den Zweck seiner Cur noch nicht erreicht, und ist die Zeit noch nicht da, wo es wieder gut werden kann. Nicht ein Stratagem, nicht ein militärisches Mißgeschick, nicht ein General entscheidet hier; es muß höher genommen werden, die Hand des Höchsten waltet, eine Zeit ist vorbei (ach, es war meist nur eine halbe Zeit), eine andere ist im Anzug, und wie die sein soll, beruhet auf unserer Selbstreform" [2]).

Selbst in den gewaltsamen Veränderungen, welche Napoleon im deutschen Reiche vorgenommmen hatte, sah Müller Keime des Besseren. „Für Deutschland — sagt er — sehe ich doch manches Gute keimen. 1) Unität. Wie viele Jahrhunderte hätte es gebraucht, um die Völkerschaften des Königs Hieronymus in Ein Centrum zu vereinigen, worin doch immer 2) Keim einer freieren Verfassung liegt, wenn das, was ich höre, Grund hat. Alles kommt nun an auf die Erhaltung 1) der Sprache, 2) einer Nationalliteratur, 3) eines guten Geistes darin" [3]). In dieser Rücksicht hat Müller auch den Rheinischen Bund, sofern dieser in einem Theile von Deutschland auf den Trümmern der veralteten Formen als ein neues, einfacheres und in mancher Beziehung zeitgemäßeres Gebäude errichtet worden war, willkommen geheißen, unter der nachdrücklich hervorgehobenen Voraussetzung jedoch, daß repräsentative Verfassungen in demselben sich

1) Werke, 17. Band, S. 442.
2) Werke, 17 S. 454 f.
3) Werke, 18, S. 3.

werden bilden können, und mit laut ausgesprochenem Abscheu gegen diejenigen, welche „dem Allvermögenden in die Ohren schreien, daß sie es sind". „Daß das neue Gebäude nicht eine römische oder deutsche, sondern eine gallische Inschrift hat, mag freilich nicht gefallen, ist schmerzlich. Es ist aber so; durch wen, kann man fragen, ist es gekommen, wenn nicht durch unsere Väter und uns? Der Ursachen und Folgen natürlichen Zusammenhang zu ändern, ist nicht möglich; aber, belehrt, können und sollen wir uns selbst ändern, und hievon im Rheinbunde das erste Beispiel aufstellen" [1]).

Doch, wie schon im Bisherigen enthalten ist, betrachtete Müller den damaligen Zustand nur als Übergang. Keineswegs dachte er die französische Herrschaft über Deutschland als bleibend; sondern, sobald durch diesen gewaltsamen Stoß die Kräfte der Deutschen geweckt worden wären, werde ihnen, so hoffte er, der Tag der Freiheit wieder anbrechen. „Über das Allgemeine, schrieb er 1807, bin ich ruhig; ich hoffe eine größere Entwicklung, zum Besten der Völker, der Deutschen. Die Deutschen müssen nur geweckt, entfesselt werden, und sind auf dem Wege dazu. Es ist eine Zeit des Übergangs; sie mußte kommen, viel auszumerzen, zu wecken, Keime des Besseren zu streuen. Letzteres geschieht auf mancherlei Weise (die neuen Constitutionen enthalten viele; viele entwickelt das Treibhaus der Noth), und eine Reife wird kommen" [2]).

Diese Ansicht von der damaligen Zeit war, wie der Erfolg gezeigt hat, vollkommen richtig, und eines Historikers würdig, der die Gegenwart aus der Vergangenheit zu deuten weiß. Daß nun aber Müller bei dieser Ansicht für die nächsten Augenblicke zur Ruhe und Unterwerfung unter die jetzt noch nicht zu brechende Übermacht rieth, ist gewiß nicht zu tadeln. „Es ist wahr, sagt er, ich unterstützte nicht die tollen Erwartungen, ja ich schrieb scharf in die Schweiz für die Completirung der versprochenen Re-

---

1) Recension über die Zeitschrift: der Rheinische Bund. Werke, 11, S. 342 ff. 373. 377.

2) Werke, 18, S. 2. 21. 29.

gimenter, darum, weil ich für gewiß vernahm, daß die äusserste Gefahr der Vertheilung oder des Untergangs der Verfassung über meinem armen Vaterlande schwebt. Aber schweigen, schweigen, meinen die Biedermänner, hätte ich sollen! Als der Vaterlandsliebendste der Propheten seinem Volk mit Thränen zurief, dem, welchem auf eine gewisse Zeit durch die Hand der Vorsehung Asien übergeben sei, für die bestimmte Zeit sich zu fügen, schien den Juden patriotisch, ihn zu steinigen; aber Jerusalem wurde verbrannt. Warum schwieg er nicht? Weil der Gott in ihm ihm zu reden gebot. Das ist die Achselträgerei, die Falschheit und Verrätherei, welche die sehr schätzbaren Männer an mir finden. Die Heuchler! Jedes Verbrechen hat sein Motiv. Glaubte ich meinen Ruhm zu vermehren? Gewiß nicht. Also Interesse! Ja. Der Verdruß macht mich das schöne Berlin, den Geh. Kriegsrath, 3000 Thlr. Gehalt, eine sorgenfreie Stelle hingeben; ohne Zweifel, um nach Paris zu gehen mit einer sehr großen Pension? Nein, um mit 2000 bis 2500 Gulden in dem Städtchen Tübingen Professor zu werden, und die Ehre zu haben, meine Schulden abzuverdienen. Das ist das brillante, eminente Glück, dem der Mühe werth war, Nation, Freiheit, Ruhm, aufzuopfern" [1]).

Aber das wird nun wohl um so gewisser ein Verbrechen, ein Verrath am Vaterlande sein, daß Müller dem Rufe Napoleon's nach Fontainebleau folgte, und sich sofort im Reiche Jerome's anstellen ließ? „Das Unerwartete (die kaiserliche Botschaft) — schrieb er aus Paris — überraschte mich; es fiel mir nicht ein, es ablehnen zu dürfen. Erst in Fontainebleau kam der verlangensvolle Rückblick auf meine vorige Lage wieder zu Kraft; aber meine Vorstellungen wurden übersehen; man glaubte, ich würde mich gewöhnen, und der Glanz mich etwa blenden. Aber täglich steigt mein allersehnlichstes Heimweh nach meinen Studien, nach der stillen Wonne meines einsamen Lebens; und nie hat der Ehrgeizigste nach einer Stelle so getrachtet, wie ich, derselben loszuwerden. Noch hoffe ich auf den Kaiser; er ist mei-

1) Werke, 17, S. 443 f.

nen Studien gewogen, vielleicht gibt er mich ihnen zurück" [1]). Müller schrieb an mehrere einflußreiche Männer am Hofe, dem Kaiser den Plan seiner Anstellung als Minister Staatssecretär in Cassel auszureden: aber vergebens; und als man ihm das Gute vorstellte, das er in dieser Stellung wirken könne, als man ihm, wenn das neue Königreich in Ordnung gebracht wäre, nach drei bis vier Jahren auf eine ruhige, schöne Stelle Hoffnung machte, wo er, die großen und wichtigen Erfahrungen seiner politischen Wirksamkeit mit dem Resultate seiner Studien combinirend, wie die Staatsmänner alter Jahrhunderte, die Geschichte werde schreiben können: so gab er sich hin. Aber er konnte versichern: „Ich sage mit voller Wahrheit, daß ich diese Stelle nicht nur nicht gesucht, noch gewünscht, sondern mit Scheu und Gram übernommen habe, und in dem Augenblicke, wenn ich derselben wieder entladen werde, mehr Wonne und Freude fühlen werde, als jetzt, weil ich meine Studien über Alles liebe" [2]).

Bald aber fand Müller bestätigt, was er schon in Paris vorausgesehen hatte, daß das Geräusch, der Glanz, die Ceremonien und Formalitäten des Hoflebens seine Sache nicht seien, und daß insbesondere die Geschäfte gerade des Staatssecretariats für ihn in seinen Jahren und mit seiner angegriffenen Gesundheit am wenigsten sich eignen, und er verlangte daher schon nach wenigen Wochen seine Entlassung, welche er aber nur in der Art erhielt, daß ihm statt seiner vorigen Stelle das Amt eines Generaldirectors der Studien übertragen wurde [3]). Wie viel Müller in dieser Stellung für das Unterrichtswesen, namentlich für die Universitäten, that; wie er sich bemühte, bei der wünschenswerthen Vereinfachung der Organisation doch das Bestehende möglichst zu erhalten, und so wenig als möglich alte Ansprüche zu verletzen; wie standhaft er die französischen Vorurtheile gegen die Universitäten, gegen die Nothwendigkeit gewisser Lehrfächer u. s. w.,

---

1) Werke, 18, S. 38 f.

2) Werke, 7, S. 320.

3) Werke, 7, S. 325 ff. 18, S. 39.

die Unordnung und Gewaltthätigkeit der fremden Beamten bekämpfte, das ist denjenigen bekannt, welche seine Briefe gelesen haben.

Auch in der Errichtung des neuen westphälischen Königreichs, wie in dem ganzen Eingreifen Napoleon's in die deutschen Angelegenheiten, sah Müller, neben dem augenblicklich Demüthigenden und Drückenden, doch für die Zukunft Gutes und Ersprießliches. Namentlich aus Gelegenheit der westphälischen Ständeversammlung schrieb er an seinen Bruder: „In dem Allem und in den Anstalten ist Keim der gänzlichen Umschaffung, einer ganz neuen Entwicklung des Charakters der Deutschen, und wahrhaftig ebenso möglich, daß, unter gewissen Umständen, Alles lebendiger und größer werde, als das Gegentheil. Ich getraue mit nicht, vorherzusagen; ich erkenne Thaten Gottes, über alle Rechnungen hinaus" [1].

In diesem Sinne war auch die Rede abgefaßt, mit welcher Müller den westphälischen Reichstag schloß. Wenn er in dieser Rede sagt: „Das Sonderbare haben die mitternächtigen Völker, zumal vom germanischen Stamme, so oft in Gottes Rath beschlossen war, ihnen eine neue Art oder einen höheren Grad von Cultur beizubringen, so mußte ein Stoß von außen kommen", so nennt Herr Menzel dieß Verfälschung der Geschichte, Lästerung der 2000jährigen Ehre unseres Volkes [2]. Es ist aber einfache Wahrheit, sowohl in Betreff der Vergangenheit, als noch viel mehr in Bezug auf die damalige Gegenwart. Oder wäre denn ohne Anstoß von Rom aus, dem alten, heidnischen, wie dem neuen, christlichen, Deutschland geworden, was es wurde? und namentlich ohne den Anstoß durch Napoleon das, was es jetzt ist? ein Zustand, welcher, so Manches er auch zu wünschen übrig läßt, doch unläugbar ein besserer ist, als vor der französischen Invasion. Wenn ferner Müller den Abgeordneten der neuvereinigten Ländertheile zurief: „Glückliches Volk! Tage des Ruhms eröffnen sich dir, wenn alter Redlichkeit Sohn, der Geist gemeinsamen Vaterlandes, nach diesem plötzlichen und hohen Schwunge in allen Gemüthern auf immer vorherrschend wird; Ein König,

1) Werke, 7, S. 356.

2) Deutsche Geschichte, S. 694.

Ein Gesetz, Ein Schatz und Eine Schuld, und, um nicht auch der gemeinsamen Abstammung zu erwähnen [nämlich der gemeinsamen Abstammung aller, im Königreiche Westphalen vereinigten, früher getrennten, Deutschen], Ein Interesse — welche Elemente zu einem Gemeingeist!" so liegt hierin nichts Anderes, als die Hervorhebung der nicht zu übersehenden erfreulichen Seite, welche die Errichtung der neuen Reiche durch Napoleon hatte, nämlich die Zurückführung der allzugroßen Zerstückelung auf größere Einheiten; eine Seite, welche Herr Menzel selbst an Napoleon's Einwirkung auf Deutschland anerkennt [1]). Daß aber Müller, indem er so sprach, nicht an eine bleibende Fortdauer der französischen Oberherrschaft über die neuvereinigten deutschen Provinzen dachte, das erhellt theils schon aus seinen früher dargelegten Ansichten, theils aus eben dem Ausdrucke jener Rede, welchen Herr Menzel anführt, um Müller's Schuld zu vergrößern, aus der Bezeichnung Napoleon's als desjenigen, „vor dem die Welt schweigt, weil Gott die Welt in seine Hand gegeben". Denn dieser Ausdruck, neben dem, daß er der schlechthin adäquate und historisch wahre für die damalige Stellung Napoleon's ist, versteckt mehr Drohung, als er Schmeichelei zeigt. Er bezeichnet den stummen, widerwilligen Gehorsam, welchen man, der Nothwendigkeit sich beugend, der Übermacht leistet, den man aber bei der ersten Erschütterung, welche sie leidet, wieder abzuwerfen eilt. Es ist mithin abermals eine Unwahrheit, wenn Herr Menzel Müller's Rede den Sinn unterlegt, daß mit der Unterjochung durch Napoleon Deutschland das Höchste erreicht, und nichts mehr zu wünschen übrig habe [2]).

Werfen wir noch einen Blick auf den Schluß von Müller's Leben. Immer klarer wurde es ihm, daß er in den beiden Hoffnungen, auf welche hin er die Stelle in Westphalen angenommen hatte, getäuscht sei: er konnte in seinem Amte nicht so viel Gutes wirken und Übles verhindern, als er gehofft hatte,

---

1) Deutsche Geschichte, S. 491 f.

2) Deutsche Geschichte, S. 694.

und die Zeit für seine Studien fand er auch nach Niederlegung des Staatssecretariats sich fast gänzlich entzogen. Der Widerstand, welchen er erfuhr, machte ihm so vielen Verdruß, daß er mehrmals dachte, auch seine zweite Stelle niederzulegen; „das Eine hält mich ab, schrieb er an Heyne, daß ich fürchte, sie komme in gar unrechte Hände". „Es ist eine schwere Zeit — äußert er in andern Briefen an denselben — sie wirkt auch auf meine Gesundheit. Noch hatte ich (früher) Hoffnung, durch die Aufopferung meiner selbst etwas Gutes für die Wissenschaften zu erwirken. Sie verläßt mich, mehr als je, seit einem vor wenigen Tagen erhaltenen Schreiben des Herrn Ministers Simeon (es betrifft unser gesammtes Literaturwesen). Es ist so, daß, wenn die Plane in's Werk gesetzt würden, ich mir schuldig wäre, augenblicklich zu quittiren. Oder sollte ich auch dazu meinen Namen leihen, daß bei zweihundert Familien rechtschaffener, gelehrter Männer an den Bettelstab kämen, und einige zwanzig Städte Hauptquellen ihres Einkommens verlören? Sie sehen mich vielleicht bald, ohne Gehalt, ohne Vermögen, verschuldet, meinem Gefühl Alles aufopfern. — Doch, bis den letzten Tag werde ich nicht aufhören, das Beste zu thun" [1]). Und an seinen Bruder: „Diese Zeit ist gemacht, sich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu plagen. Ich habe bald gar nichts mehr weder an noch in der Welt, und bin von dem Gedanken, zu endigen, ehe ich vollendet habe, gleichwohl geplagt. Ich gebiete mir möglichst gefaßt zu sein, weil innerer Gram die Lebenskraft schwächt, und ich des Lebens noch sehr bedarf, um ruhig es abzugeben. Aber es verzehrt sich, ohne daß ich Gutes wirken könnte; so viele Hindernisse finde ich auf allen Schritten. Dabei die unerschwingliche Menge liegender Arbeiten, bei zu häufigen Abhaltungen. Auch die Ausgaben sind, bei der Theure und bei den vielen Forderungen des Anstandes, größer, als ich leisten kann. Die Lage überhaupt! Nun, wenn ich's mir so denke, das verlorene Leben, ohne Ausgang! Es hält schwer, Manches zu er-

---

1) Werke, 18, S. 58. 62 f.

dulden. Aber, was hilft's? Am Ende muß ich die Bürde doch wieder aufnehmen, und weiter damit fortschlendern. Ich will redlich trachten, es mit gutem Muthe zu thun" [1]). — Der Verdruß und Gram verkürzten Müller's Leben; er starb anderthalb Jahre nachdem er in die westphälischen Dienste getreten war.

Was werden wir nun zu diesem Leben sagen? Mit Wehmuth spricht Fichte's würdiger Biograph von Müller's Ende, von den Briefen, die er noch von Cassel aus mit gebrochenem Herzen an Fichte und dessen Gattin geschrieben; er nennt ihn eines der vielen unersetzlichen Opfer jener furchtbaren Zeit, und urtheilt, seine verhängnißvolle Nachgiebigkeit gegen Napoleon zu Fontainebleau sei zwar weder im Geiste der mit Fichte bei'm Abschiede gefaßten Vorsätze, noch aus klarer Erkenntniß der wirklichen Verhältnisse entsprungen gewesen, aber doch aus der trefflichsten Absicht geflossen, seinem Vaterlande hülfreich zu werden, oder wenigstens Ärgeres zu verhüten [2]). Das ist die billige Schätzung von Müller's Benehmen. Daß der Schritt, in Napoleon's Dienste zu treten, ein verfehlter war, ist einzuräumen, und daß dieß Müller'n selbst fühlbar wurde, beweist der Kummer seiner letzten Zeit und die Reue über „verschwendete Kräfte, Mißtritte", welche er äußert [3]). Aber der Fehler lag in einer Täuschung des Verstandes, daß er nämlich auch schon während der französischen Oberherrschaft einen leidlichen Zustand herbeiführen, und so die bessere Zukunft allmählig vorbereiten zu können glaubte; von Seiten des Charakters aber wird höchstens über eine gewisse Weichheit geklagt werden können, welche Müller'n, dem zum Gelehrten, nicht zum Staatsmanne geborenen, und unglücklicherweise in eine politisch so bewegte Zeit hineingeworfenen, eigen war.

Und nun vergegenwärtige man sich noch einmal Menzel's Urtheile über diesen Mann. Ein sentimentaler Speichellecker, ein

---

1) Werke, 7, S. 359.

2) Fichte's Leben, 1ter Thl. S. 517.

3) Werke, 7, S. 339.

feiler Renegat, ein schamloser Verräther, ein vollendeter Schurke, ein moralisches Ungeheuer ist er ihm. Das Gelindeste für ein solches Verfahren ist, es als Rohheit zu bezeichnen. Erwägt man aber, wie gierig Herr Menzel auf dergleichen Opfer seines literarischen Hasses, um so mehr, je höher sie in der Achtung des Publicums stehen, sich stürzt; wie geflissentlich er jede Gelegenheit benützt, sie wiederholt zu zerfleischen; wie er selbst Clio's Griffel mißbraucht, um seine persönlichen Antipathien den Tafeln der Geschichte einzukratzen: so fragt es sich, ob man für ein solches Verfahren mit jener Benennung ausreichen wird. Ohne sich in das Naturell und die eigenthümlichen Bestrebungen des Mannes, in die Wendungen und Verwickelungen der Verhältnisse, zu versetzen; ohne die Aufschlüsse gehörig zu würdigen, welche seine vertraulichen Äusserungen, sofern sie in Briefen vorliegen, über sein Benehmen geben: wird ein unbedingtes Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen, das aber zum Glück durch seine zelotische Form sich selbst parodirt. Wo ist hier die Pietät, welche man einem Manne wie Müller, dessen staunenswerther Fleiß allein schon hinreichen sollte, um jeden Gelehrten mit vorläufiger Achtung vor ihm zu erfüllen, und behutsam im Aburtheilen zu machen; die man einem Deutschen schuldig ist, der unsere Unglücksperiode zwar nicht als Held, wie Fichte, aber ebensowenig als Sclave, oder als roher Diener der Gewalt, durchlebt, sondern das Unglück, obwohl selbst gebeugt, doch lindernd, tröstend, aufrichtend, redlich mit dem Vaterlande getragen hat? In der That, wenn Herr Menzel die Ehre des deutschen Volkes durch Müller geschändet glaubt, so hat er diese Ehre durch Schändung von Müller's Andenken nicht wiederhergestellt. Der in den Verwirrungen der Gegenwart so oft verkannte, schmerzlich gekränkte und vielfach geschmähte Mann sah den einzigen Trost in dem gerechteren Urtheile einer über jene Verwickelungen hinausgestellten Nachwelt. Wenn Herr Menzel die Nachwelt wäre, so hätte sich Müller vergebens getröstet; aber Herr Menzel ist die Nachwelt nicht, und das Strohfeuer seines gemachten Patriotismus, wer kann wissen von welchen Leidenschaften angeschürt,

wird nur dazu dienen, seine eigenen Schriften zeitig zu verzehren, nicht aber, das Andenken Johannes Müller's zu brandmarken.

Die moralische Verwerflichkeit und den antinationalen Sinn, welche der Kritiker im Leben Müller's gefunden zu haben meint, legt er nun auch seinen schriftstellerischen Arbeiten unter. „Johannes Müller mißbrauchte das ihm gewordene Talent, um jenen kleinlichten, falschen, unpatriotischen und unnatürlichen Provincialismus auf Kosten der Nationalität zu vertheidigen, anzupreisen und in die Mode zu bringen", indem er die Geschichte der Schweizer „mit so raffinirter Zweckmäßigkeit in dem, was er ignorirte oder hervorhob, zu schreiben wußte, daß es wirklich den Anschein bekam, als seien sie ein von Ewigkeit her selbstständiges und ureigenes Volk, und nicht blos ein Zweig des großen deutschen Stammes, ein Glied des großen deutschen Reichs" [1]). Welches die Partien seiner Schweizergeschichte sind, in denen Müller die Zusammengehörigkeit der Schweizer mit den Deutschen absichtlich und mit entschiedener Verfälschung der Geschichte in den Hintergrund gestellt haben soll, das würde Herr Menzel vorerst im Einzelnen nachzuweisen haben. Müller hielt den Grundstock der Schweizer im Gebirge für Gothen, immerhin also für Germanen; erbot sich überdieß, diese Ansicht willig aufzugeben, als unser Pfister den Beweis hoffen ließ, daß die Schweizer eine schwäbische Colonie seien. Aber wohin ist es mit der Freiheit der Untersuchung gekommen, wenn selbst außerhalb des theologischen Gebietes dergleichen rein wissenschaftliche Ansichten dem Forscher in das Gewissen geschoben, und als Sünden gegen die Nationalität vorgerückt werden? und ist ein solcher patriotischer Terrorismus und Despotismus in der Literatur nicht ebenso abscheulich, als der kirchliche oder politische?

Doch bei dem Inhalte der Müller'schen Schriften bleibt Herr Menzel nicht stehen; selbst auf die Form derselben erstreckt sich seine Verketzerung. „Dem nichtswürdigen Johannes Mül-

---

1) Deutsche Literatur, 2, S. 111 f. Vergl. Deutsche Geschichte, S. 803 f.

ler — schreibt er — verdanken wir die Einführung des affectirtesten Styls in die Geschichtschreibung. Natürlich, diese ehrlose Seele, die kein Gefühl für Wahrheit hatte, konnte nur schönrednerisch heucheln. Ein schwülstiger Styl ist allemal das Zeichen einer unredlichen Gesinnung, denn die Wahrheit drückt sich einfach aus; den Schurken erkennt man aber allemal an der gesuchten Gemüthlichkeit, an der nassen Kothwärme des Styls. Der Joh. Müller'sche Styl, über den, der einfältigen Meinung vieler unsrer Schulpedanten zufolge, gar nichts geht, und der unbedenklich für klassisch ausgegeben wird, ist durch und durch affectirt, halb dem Tacitus, halb dem Tschudi nachgeäfft, eine widerliche, heterogene Mischung, und überall unwahr [1])." Ohne mich auf den Streit über den Werth des Müller'schen Styls an sich einzulassen, greife ich nur die empörende Folgerung an, daß Müller's Nachahmung eines fremden, und zwar eines ernsten und feierlichen Styls, was Herr Menzel schwülstig nennt, nothwendig das Kennzeichen unredlicher Gesinnung sein müsse. Es ist, wenn man will, Zeichen des Mangels an Originalität des Geistes, aber im vorliegenden Falle auch weniger von Seiten des Individuums, als vielmehr der Nation und Sprache selbst. Die Deutschen haben, oder hatten wenigstens als Müller auftrat, noch keinen historischen Styl ausgeprägt; und daß nun ein Geist, aufgenährt an den großen Mustern der Alten, für Thucydides und Sallust ebensosehr als für die Würde der Geschichte begeistert, sich unvermerkt in die grandiose Sprache jener Männer hineinbildete, das mag der Kritiker vielleicht auf allerlei Weise tadeln, aber nur ein Inquisitionsgericht wird es als Zeichen moralischer Schlechtigkeit deuten können.

Wie wenig unparteiische Gerechtigkeit in diesen Menzel'schen Verdammungsurtheilen ist, läßt sich an keinem Beispiele anschaulicher machen, als an der Art, wie Müller'n gegenüber Görres behandelt wird. Ist dem ersteren Wandelbarkeit der politischen Gesinnung zur Last zu legen: so war ja, wie

1) Deutsche Literatur, 2, S. 113.

Herr Menzel selbst gesteht, Görres in früherer Zeit Verkündiger der kühnsten politischen Freiheit, änderte aber später seine Farbe, und fing an, für Hierarchie und Feudalismus zu eifern; dennoch heißt er bei Herrn Menzel hin wie her ein „wackerer Patriot"[1]. Litt Müller nicht selten an Schwulst des Styls: wie viel stärker trifft dieser Tadel die Görres'schen Schriften, welche durchgängig das an sich haben, was ein besserer Kritiker als Herr Menzel das gleichmäßig fortquellende rednerische Tönen, den leeren und phantastischen Schall und Schwall, der selbst im Lesen mehr die Ohren, als den Geist erfülle, genannt hat. Aber hier kann Menzel des Lobs nicht satt werden; er schreibt dem Style von Görres eine biblische Kraft und orientalische Pracht zu, spricht von seiner prophetischen Donnerstimme und deren brausendem Posaunenton[2].

Warum wird nun eine so ähnliche Erscheinung an zwei Männern so ganz verschieden beurtheilt? „Weil Görres, sagt Menzel in Bezug auf die Änderung des politischen Standpunkts, obgleich hierarchisch, doch nicht despotisch gesinnt war, weil er, trotz seiner kirchlichen Marotte, den Fürsten gegenüber so liberal war als irgend einer, und viel mehr Muth hatte"[3]. Allein dieß kann es nicht wirklich sein, was ihn vor Herrn Menzel's Richterstuhle rettet; er könnte ja, wie diese Erklärung bei Müller in Anwendung gebracht worden ist, von den Pfaffen erkauft, und im Vertrauen auf diesen Hinterhalt gegen die Fürsten muthig gewesen sein. Es sei ferne von mir, so etwas im Ernste behaupten zu wollen: ich will nur Herrn Menzel gegenüber zeigen, daß, wo zwei bedeutende Männer sich gleicherweise in ihrer politischen Ansicht und Stellung umgeändert haben, er das Recht, diesen Schritt aus ehrlichen Triebfedern erklärt zu wissen, wenn nicht bestimmte Beweise (die, wie wir sahen, bei Müller fehlen) einen Unterschied zum Nachtheil des einen begründen, entweder beiden zugestehen, oder beiden versagen muß.

---

1) Deutsche Literatur, 2, S. 130. 185. 231.

2) A. a. O. 1, S. 329.

3) A. a. O. 2, S. 190.

3. Unmittelbare Anwendung des moralisch-patriotischen Maßstabes auf wissenschaftliche und künstlerische Erzeugnisse.

Überhaupt hat unser Kritiker immer große Eile, an Werke der Wissenschaft und Kunst den sittlichen Maßstab zu legen, und dem Autor auf den Zahn zu fühlen, ob er ein rechtschaffener Mann, vor Allem aber, ob er ein guter Deutscher sei.

Der Freiherr von Gaudy hatte Kaiserlieder, zum Preise Napoleons, geschrieben. Von dem Recensenten wollten wir wissen, ob die Gedichte gut seien, ob sich Großheit der Ideen, Schwung der Phantasie, Meisterschaft in der Form darin zeige. Was that aber Menzel? „Da — schrieb er — besingt ein deutscher Freiherr den Napoleon. Ist das auch recht? Dieser Napoleon hat uns entehrt, und Fluch dem Sänger, der den Tyrannen zu besingen sich nicht schämt“[1])! So ging das Gepolter fort bis an's Ende der Recension, und ob die Gedichte als solche gut oder schlecht wären, darüber wußten wir nachher so viel wie vorher. — Gutzkow hatte die Wally geschrieben. Wie manche Seiten bot dieser Roman der ästhetischen Kritik dar! was ließ sich nicht über die Grundidee, welche, und ob sie eine poetische sei; über die Charaktere, wie weit sie für einen Roman sich eignen, und ob sie gehalten seien, oder nicht; über die Composition im Ganzen und die Ausführung im Einzelnen, erinnern! Aber Menzel wußte nur zu sagen: Es ist ein Schmutzroman! er predigt Unzucht, raffinirte Unzucht! und Gotteslästerung, freche Gotteslästerung[2])!

Wie? gehört es denn zum Amte des Kritikers nicht auch, über den moralischen Werth oder Unwerth eines Kunstwerks sich zu äußern? Gewiß; die Frage ist nur, ob mittelbar oder unmittelbar; ob es seine erste, wohl gar einzige, Rücksicht sein, oder ob er sie nur in zweiter Linie, gleichsam als Reserve, aufstellen darf.

---

1) Literaturblatt, 1835. No. 82. S. 325 f.

2) Literaturblatt, 1835. No. 94 f.

Hiebei kommt es zuerst auf den Standpunkt an, auf welchen der Kritiker sich stellt. Hat er bei seiner Kritik irgend einen besondern Zweck, etwa Jugenderziehung, Beförderung der Sittlichkeit unter dem Volke; gibt er sich als einen pädagogischen, moralischen Schriftsteller: so hat er das Recht und den Beruf, das Moralische zu seiner ersten Rücksicht zu machen, diesen Maßstab unmittelbar und ohne Weiteres anzulegen, und das Ästhetische, Philosophische u. s. w. nur etwa nebenher mitzunehmen. Ist er aber ein Kritiker im uneingeschränkten, vollen Sinne des Wortes, durch keine besondere Rücksicht gebunden: so muß er an die einzelnen Werke, die er beurtheilt, vor Allem die eigenthümlichen Maßstäbe der Fächer legen, welchen sie angehören; also an poetische und Kunstwerke den ästhetischen; an philosophische den logischen, metaphysischen, oder welche Disciplin der Philosophie sie eben betreffen; an Ermahnungs-, Erziehungs-Schriften allerdings den moralischen.

So bliebe demnach bei allen, nicht direct das Sittliche betreffenden Werken der moralische Maßstab aus dem Spiele? Keineswegs. Sofern poetische Werke menschliches Handeln oder Empfinden darstellen; von den philosophischen wenigstens manche den Quellen dieses Handelns und Empfindens nachspüren, u. s. f.: so hat die Kritik allerdings auch darauf zu sehen, ob der Dichter, der Philosoph, dieses menschliche Wollen und Thun nach dessen eigenthümlichen Gesetzen, welches in höchster Beziehung die sittlichen sind, dargestellt habe; aber das ist erst die zweite Frage, nicht die erste, — oder vielmehr, sie ist in der Frage, ob das Dichterwerk den ästhetischen, das philosophische den dialektischen u. s. f. Gesetzen entspreche, miteingeschlossen.

Es hängen nämlich alle menschlichen Seelenvermögen und alle Thätigkeiten und Werke, in welchen sie sich äußern, eben wie die verschiedenen Systeme des Körpers, in der Art unter sich zusammen, daß nie eines allein, sondern immer alle zusammen verletzt werden. Ein wirklicher Verstoß gegen das Gesetz der Sittlichkeit bei'm Dichter wird immer zugleich als ein Verstoß gegen die Gesetze der Schönheit erscheinen und sich nachwei-

sen lassen; der Philosoph kann keine unmoralische, verderbliche Vorschrift geben, ohne zugleich in der Reihe seiner Schlüsse einen Rechnungsfehler begangen zu haben [1]).

In thesi gibt dieses Princip auch Herr Menzel zu. „Jede Tugend — sagt er — ist zugleich ein ästhetisches Wesen, durch dessen Verletzung die Poesie nicht minder als die Moral gekränkt wird" [2]). Aber er handelt nicht nach diesem Grundsatze. Höchstens nachträglich, nachdem er sich an der Moral heiser gepredigt, setzt er müde und halblaut hinzu: das Ding ist übrigens auch nicht einmal schön. So hatte er gegen die Wally bald schon vier Monate lang all sein moralisch-policeiliches Geschütz spielen lassen, als es ihm endlich, weil Gutzkow sich auf die Gesetze der Schönheit berief, doch einfiel, sie auch von dieser Seite, aber nur in ein paar Zeilen, anzugreifen [3]). Umgekehrt wird der wahre Kritiker vor allem diese letztere Seite hervorheben; findet

---

1) Positiv ausgedrückt ist dieß die goldene Vorschrift für den Künstler und Aesthetiker: „Trachtet am ersten nach dem Schönen, so wird euch das Gute von selbst zufallen". Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philos. des Schönen von Dr. F. Th. Vischer. Vorrede. Vergl. auch die Aeußerung von Schiller, in den Nachrichten über Schiller's Leben, Werke, 1. Band, S. 29.: „Ich bin überzeugt, daß jedes Kunstwerk nur sich selbst, d. h. seiner eigenen Schönheitsregel, Rechenschaft geben darf, und keiner andern Forderung unterworfen ist. Hingegen glaube ich auch festiglich, daß es gerade auf diesem Wege auch alle übrigen Forderungen mittelbar befriedigen muß, weil sich jede Schönheit doch endlich in die allgemeine Wahrheit auflösen läßt. Der Dichter, der sich nur Schönheit zum Zweck setzt, aber dieser heilig folgt, wird am Ende alle andern Rücksichten, die er zu vernachlässigen schien, ohne daß er will oder weiß, gleichsam zur Zugabe mit erreicht haben: da im Gegentheil der, der zwischen Schönheit und Moralität, oder was es sonst sei, unstet flattert, oder um beide buhlt, leicht es mit jeder verdirbt."

2) Europäische Blätter, 1825, 1, S. 97.

3) Literaturblatt, 1836. S. 16.

er moralisch Mißfälliges bei'm Historiker, beim Philosophen, so wird er zeigen, daß das Unsittliche auch nicht wahr, bei'm Poeten, daß es nicht schön ist.

Dieser Verpflichtung sucht Herr Menzel durch eine Bestimmung des Verhältnisses von Inhalt und Form bei poetischen Werken zu entgehen, nach welcher die Umkleidung auch des sittlich schlechten Inhalts mit einer schönen Form möglich, mithin das Verfahren unzulänglich zu werden scheint, Dichtungen von unsittlichem Inhalte nur an den Mängeln ihrer Form ergreifen, also rein ästhetisch verurtheilen zu wollen. „Zur poetischen Form, belehrt er uns, gehört nicht blos die Sprache, die schöne Diction, der Wohllaut des Verses u. s. w., sondern auch die Ausschmückung des Stoffes in Gedanken und Bildern“[1]. Ich unterstehe mich, noch mehr zur poetischen Form zu rechnen, ja eben dieß für die Hauptsache dabei zu erklären. So wenig es blos auf die schönen Worte, vielmehr zugleich auf die schönen Gedanken ankommt: ebensowenig ist es an der Schönheit der Gedanken und Bilder genug, sie müssen auch schön und ebenmäßig zusammengefügt sein; kurz, zur Form eines Gedichts gehört auch, ja das Wesentliche an dieser Form ist die Structur, die Ökonomie, die Architektonik einer Dichtung. Sind Worte und Verse das Gewand, Gedanken und Bilder Carnation und Teint: so ist das zuletzt aufgeführte Moment der Wuchs, der Gliederbau sammt der Gesichtsbildung eines Gedichts. Behauptet nun Herr Menzel, in die schönste Form nicht blos von Worten und Versen, sondern auch von einzelnen Gedanken und Bildern, habe z. B. Göthe oft den schlechtesten Inhalt gehüllt; man müsse also, da man der Form (ästhetisch) nichts anhaben könne, geradezu auf den Inhalt (moralisch) losgehen: so bleibt uns vielmehr neben jener äußeren Form, welche allerdings auch an einem unwürdigen Gegenstande schön sein kann, noch jene so zu sagen innerliche Seite der Form, der Bau, die Ökonomie des Gedichtes. Diese wird immer leiden, wenn ihr ein unsittlicher Inhalt

1) Deutsche Literatur, 3, S. 359.

aufgedrungen wird. Wer einen Priap, einen Thersites, auf den Thron setzt, mag ihn mit allem Prunk und Hofstaat, wie er einem Jupiter oder Agamemnon gebührt, umgeben: das unschöne Mißverhältniß wird er nicht verstecken können, welches eine solche Figur auf dem königlichen Stuhle macht. Sind die Göthe'schen Wahlverwandtschaften, wie Menzel behauptet, ein giftiges Buch: nun so werden die Mißbildungen nicht fehlen, die ein so ungesundes Blut an dem Leibe der Dichtung hervortreiben muß, und diese Verunstaltung weise der Kritiker uns nach. Gerade an dem Bau der Dichtungen Göthe's aber hat Herr Menzel nichts auszusetzen; „alle seine Werke — sagt er — sind architektonisch vollendet, rein und wohllautend, wie griechische Tempel"[1]). Ist dieß wirklich der Fall: so können sie, Menzel's eigenem Satze zufolge, daß jede Verletzung der Moral zugleich eine Verletzung der Poesie ist, auch nicht moralisch verwerflich sein.

Hiemit enthüllt sich auch die Täuschung, auf welcher der Menzel'sche Satz beruht, „es komme auf den Kern eines Gedichts an, nicht auf die Schale; der rohe Stoff, wenn nur Wahrheit in ihm sei, gelte mehr, als die künstlichste Form, die eine Lüge überkleide"[2]). Die Poesie ist nur Form, und immer wieder nichts als Form, wie die Schönheit wesentlich Gestalt ist. Ein Stoff kann für sich etwa moralischen, philosophischen u. s. f. Werth haben; aber poetischen nur insofern, als man bereits die ästhetische Gestaltung in demselben präformirt sieht. Freilich ist der Kern eine Hauptsache bei dem Gedichte; aber nicht so, daß neben ihm die Schale gleichgültig würde, sondern weil nicht jeder Kern die Fassung in eine schöngeformte Schale, nicht jeder Stein die Ausarbeitung zur Statue, zuläßt. Bei Herrn Menzel aber schlägt überall das unpoetische stoffartige Interesse an Dichterwerken vor, gegen welches der Briefwechsel zwischen Schiller und Göthe so treffliche Bemerkungen enthält. Doch freilich

---

1) Europäische Blätter, 1825, 1, S. 102.

2) Deutsche Literatur, 3, S. 361.

eben dieser Briefwechsel hat auf Herrn Menzel, seinem eigenen Geständniß nach, keinen günstigen Eindruck gemacht[1]).

Aber der Kritiker ist wahrscheinlich ein so warmer Freund der Tugend, so voll von Vaterlandsliebe u. s. w., daß ihm diese Rücksichten immer zuerst kommen; er hält es wohl mit Recht für wichtiger, die guten Sitten, als den guten Geschmack, im deutschen Vaterlande vor Verderbniß zu bewahren, und darum geht er auf das Unmoralische in Dichtungen lieber unmittelbar, als durch den Umweg über das Ästhetische, los. Allein, wenn er auf diese Weise stärker zu wirken, unsittliche Schriften sicherer unschädlich zu machen glaubt, so täuscht er sich. Man hatte dem Publicum lange gepredigt, daß die Clauren'schen Romane unsittlich seien: es las sie doch. Unser Hauff machte ihre Abgeschmacktheit anschaulich: und ihr Publicum verlor sich zusehends. Kennt man denn die Menschen so wenig? Strafpredigten gegen die Lectüre sittenloser Bücher theilen mit allen Verboten die Wirkung, zum Verbotenen vielmehr zu reizen; man liest die schlechten Bücher, so lange man Geschmack daran findet: diesen muß man dem Publicum benehmen, und das geschieht nicht durch die Behauptung, daß sie nicht sittlich, sondern durch die Nachweisung, daß sie nicht schön sind. Mithin das Geheimniß nicht allein der wahrhaft ästhetischen, sondern auch der kräftigsten sittlichen Wirksamkeit des Kritikers ist, das sittlich Schlechte in Werken der Kunst nicht unmittelbar als solches, sondern als Häßliches, darzustellen; d. h. den moralischen Maßstab nicht unmittelbar, sondern nur insoweit anzulegen, als er im ästhetischen enthalten ist, und so nach Verhältniß bei allen übrigen Fächern der Literatur.

Wie kommt es denn nun aber, wenn doch auch für Tugend und Vaterland besser gesorgt ist bei dieser Methode, daß Herr Menzel sie dessenungeachtet nicht in Anwendung bringt? daß er, es mag sich von Dichtungen, von philosophischen Systemen, von Historien, oder von was sonst, handeln, am liebsten zuerst mit der Frage kommt, ob das sittlich, männlich, deutsch, gespro-

1) Literaturblatt 1830. No. 38. S. 150.

chen sei, und es häufig bei dieser Frage und ihrer Beantwortung bewenden läßt? Wenn Einem die Aufgabe gestellt wäre, den Fehler in einer Rechnung aufzudecken, in welcher 7 und 4 als 12 zusammengerechnet sind, und er würde nun, statt die arithmetische Probe zu machen, vielmehr zu predigen anfangen, wie sehr unrecht es doch von einem Kaufmann wäre, nachdem er Jemanden einmal für 7 und wieder für 4 Gulden Waare gegeben, nun 12 fl. von ihm zu fordern: was würden wir von einem solchen Rechner denken? Ohne Zweifel, daß er ein sehr schwacher sein müsse, da er den arithmetischen Fehler nicht unmittelbar arithmetisch, sondern nur durch den Umweg über das moralische Gebiet, zu widerlegen weiß. Anders werden wir auch von dem Kritiker nicht urtheilen können, der poetische, philosophische, historische u. a. Werke, die ihm nicht gefallen, statt zu zeigen, daß die ersteren nicht schön, die andern nicht wahr, die dritten nicht richtig seien, eines wie das andere durch den Spruch abfertigt: es sind unsittliche Grundsätze, unpatriotische Tendenzen drin. Dieser Umschweif über das moralische Gebiet ist nämlich zugleich eine Eselsbrücke. Philosophie, Geschichte, Ästhetik, versteht nicht Jeder von Hause aus; aber über Moral Eins zu schwatzen, weiß zur Noth Jeder. Göthe'n dreierlei Eitelkeiten und sechserlei Wollüsteleien zuzuschreiben[1]), war leichter, als ihm eben so viele Fehler gegen die Gesetze der Dichtkunst nachzuweisen; seinen Tasso kurzweg als sein „Höflingsbekenntniß" wegzuwerfen[2]), ließ sich eher thun, als ihn nach ästhetischem Urtheil und Recht zu verdammen. Nur wo es kinderleicht war, wie bei den Werken aus dem höheren Alter Göthe's, dem zweiten Theil des Faust, dem Mann von 50 Jahren (Herr Menzel schreibt unzähligemale — denn er wiederholt dieses Beispiel unaufhörlich — der Mann von 40 Jahren, einmal auch von 60 Jahren[3]): nur das Richtige, von 50, habe ich nirgends bei ihm ihm gefunden. Auch in solchen scheinbaren Kleinigkeiten zeigt sich der Mann) u. s. w., nur da hat

1) Deutsche Literatur, 3, S. 349.

2) Europäische Blätter, 1824, 1, S. 106.

3) A. a. O. 1825, 1, S. 99.

Herr Menzel zugleich die poetischen Mängel aufzudecken gewußt[1]) — denn auch der Vorwurf der „Geschmacksmengerei" kann nur die späteren Arbeiten Göthe's treffen. Bei den früheren Werken des Dichters, wo der ästhetische Tadel schwieriger zu motiviren war, geht neben den moralisch-patriotischen Vorwürfen nur etwa noch der der bloßen Nachahmung her[2]); ein Vorwurf, den einer um so leichter erheben und Andern glaublich machen kann, je weniger beide Theile die Form vom Stoffe, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, und bei einiger Ähnlichkeit der Fabel oder der Idee doch die Originalität der Ausführung zu bemerken wissen; am leichtesten aber dann, wenn es dem Kritiker sogar auf kleine Anachronismen nicht ankommt, und er im Vertrauen auf die ungenaue Kenntniß des Lesers wohl auch ältere Dichtungen zu Nachahmungen von jüngeren zu stempeln sich erlaubt.

Doch nicht blos als Krücke seiner Unfähigkeit, ein Werk von innen heraus, nach den eigenthümlichen Gesetzen seines Faches, zu beurtheilen, gebraucht Herr Menzel seine moralisch-patriotischen Kategorien, sondern auch als Polster der offenbaren kritischen Trägheit. Von manchem Buche wüßte er uns gar wohl eine Vorstellung zu geben, auf seine Licht- und Schattenseite hinzuweisen: aber er mag nicht. Da hätte er es ja lesen, und über das Gelesene sich ein Urtheil bilden, also eine neue Gedankenreihe produciren müssen. Ungleich bequemer ist es aber, in einem Buche zu blättern, bis man auf eine Stelle stößt, die eine gewisse Lieblingsmaterie des Kritikers berührt, und nun dasjenige, was man über diese Materie bereits hundertmal gesagt hat, zum hundert und erstenmal wieder zu sagen. So war es doch gewiß keine allzuschwere Aufgabe für Herrn Menzel, von der anmuthigen Schrift von Gans: Rückblicke auf Personen und Zustände, dem Leser des Literaturblatts ein Bild zu geben, den bunten Inhalt wie die eigenthümliche Form dieser Aufsätze

1) Deutsche Literatur, 3, S. 329 ff. 358. 381 ff.

2) A. a. O. 3, S. 380 f.

ihm zu vergegenwärtigen. Aber nein. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen, welche uns von dem Buche nicht die mindeste Vorstellung geben, wirft sich Herr Menzel auf eine einzelne Stelle des Buchs, und schreibt darüber eine ganze Numer seines Blattes voll. Jene Stelle enthielt nämlich die Bemerkung, daß eine Wiederverbindung des Elsaßes mit Deutschland weder möglich, noch auch nur sehr zu wünschen sei; dieß schlug an den Patriotismus des Kritikers an: und nun wird an dieser großen Glocke durch sechs Spalten durch fortgeläutet. Du lieber Himmel! daß Sie ein Patriot sind, Herr Menzel, das wissen wir Leser Ihres Literaturblatts längst; wie das Buch von Gans beschaffen ist, wußten wir nicht, und wüßten es nun, nachdem wir Ihre Recension gelesen, so wenig als vorher, wenn wir es nicht sonsther erfahren hätten.

Wer so wenig theils Fähigkeit theils Bereitwilligkeit hat, jedes Gebiet der Literatur nach dessen eigenthümlichem Gesetzbuche zu richten; wer so sehr wünscht und wünschen muß, Alles und Jedes nur nach dem landläufigen moralischen Maß und Gewichte messen zu können: dem kann es nicht anders als höchst zuwider sein, wenn in einer Schrift, die er beurtheilen soll, die specielle Eigenthümlichkeit ihres Faches recht ausgeprägt hervortritt, weil er in dem Maße, als dieß der Fall ist, die Unzulänglichkeit seiner allgemeinen Maßstäbe zu empfinden bekommt. Nichts ist daher Herrn Menzel, — obwohl er immer wieder durch Restrictionen: daß er die gute Seite daran nicht verkenne u. dergl., sich zu decken weiß, — nichts ist ihm fataler, als die Schulgelehrsamkeit, das gelehrte Zunftwesen, wie er es nennt, die Absonderung der Wissenschaft in gewisse Fächer, in deren jedem die Arbeiter durch Verzichtleistung auf alle übrigen Fächer einen Grad von Kenntniß und Fertigkeit erreichen, über welchen ein Allerweltsdilettant, wie Herr Menzel, gar kein Urtheil mehr hat[1]). Übersichten, populäre Encyclopädien heißt er schreiben,

1) Man sehe den Abschnitt: Einfluß der Schulgelehrsamkeit, im 1. Bande der deutschen Literatur, S. 54 ff.

damit die Nation, d. h. auch Leute, die von der Sache eigentlich nichts verstehen, „den Gelehrten in die Karten sehen" können[1]).

Die meisten Zweige der Wissenschaft werden ihm „durch Gelehrsamkeit ungenießbar gemacht". Er klagt, daß man „die Richtigkeit (statt der Wichtigkeit) der Citate untersuche", und hat deßwegen in seinen Schriften sich weislich lieber alles Citirens enthalten. In der Philologie findet er zu viel Grammatik, zu viel Buchstabenwesen: nicht ohne Grund; denn diejenigen, welche dieses Buchstabenwesens etwas mehr als er getrieben haben, merken sich an, daß Herr Menzel constant (was nur Einmal vorkommt, wird billigerweise als Druckfehler betrachtet): Hermaphrodyt, hermaphrodytisch[2]), Heliogabolus[3]) (wahrscheinlich nach diabolus), im Französischen: Raçe[4]), und dergl. schreibt. In der Philosophie klagt er über das Formelwesen, die pedantische Schulsprache, und predigt den Philosophen unaufhörlich, doch ja recht populär zu schreiben[5]): begreiflich; weil, so lange die Philosophie nicht die Sprache des plattesten Verstandes redet, sie ihm stets ein böhmisches Dorf bleiben wird. Ebensowenig darf man sich darüber wundern, daß Herr Menzel kein Freund der Provinzialgeschichten ist, und es Müller'n nicht verzeihen kann, Beförderer derselben geworden zu sein[6]). Er hebt besonders die Folge hervor, daß durch solche Arbeiten die Einheit des deutschen Vaterlandes aus dem Gesichte gerückt werde; aber die Sache hat noch eine weit schlimmere Seite. Wenn nämlich Herr Menzel, als Schreiber einer allgemeinen Geschichte der Deutschen, versichert: Graf Eberhard im Bart von Würtemberg, welchen der Kaiser Maximilian zum Herzog

---

1) Literaturblatt, 1830. No. 4. S. 15.
2) Deutsche Literatur, 1, S. 338. 3, S. 275.
3) A. a. O. 3, S. 343. Literaturblatt, 1835. No. 68. S. 271.
4) Geist der Geschichte, passim.
5) Deutsche Literatur, 1, S. 61. 317 f. 326. Literaturblatt, 1830. No. 3. 1831. No. 81.
6) Deutsche Literatur, 2, S. 98. 151.

erhob, „stiftete die Universität Tübingen 1477, starb aber schon nach Jahresfrist. Sein Nachfolger, Eberhard II., machte sich durch Habgier verhaßt, und wurde 1498 feierlich von den Landständen abgesetzt —. Ihm folgte sein wilder Sohn Ulrich"[1]): so würde freilich ohne die verwünschten Specialgeschichten vielleicht Niemand bemerken, daß in diesen wenigen Linien fast eben so viele historische Fehler enthalten sind. So aber ist bekannt, daß erstens Eberhard im Bart nicht Ein, sondern noch neunzehn Jahre nach Stiftung der Universität Tübingen gelebt hat, indem er erst 1496 gestorben ist — die Erhebung zum Herzog überlebte er nicht mehr um ein volles Jahr, von welcher Menzel im Vorhergehenden gesprochen hatte; daß zweitens Eberhard's des jüngeren Fehler nichts weniger als Habgier, im Gegentheil Verschwendung war, die ihn freilich auch zu Erpressungen veranlaßte, was aber kein Mensch Habgier nennen wird; daß drittens Ulrich, der bekannte Reformator Würtembergs, nicht Sohn Eberhard's II., sondern seines Bruders, Heinrich's von Mömpelgart, gewesen ist. Diese Dinge sind in dem Lande, in welchem Herr Menzel sich aufhält, durch Würtembergische Specialgeschichten so bekannt; die Personen und Verhältnisse, welche sie betreffen, haben für die Verfassung des Königreichs, in dessen Ständekammer Herr Menzel sitzt (dieß weiß ich aus gedruckten Arbeiten von ihm, wie die Motion gegen den Nachdruck; es ist also keine Persönlichkeit), eine solche Wichtigkeit, daß jeder gutgeschulte Knabe, den er auf der Straße darum befragt hätte, den großen Generalhistoriker der Deutschen, und Würtembergischen Abgeordneten, eines Bessern hätte belehren können.

Bei dem Allem will ich übrigens nicht in Abrede ziehen, daß die Menzel'sche Methode, Alles nur aus praktisch-moralischen Gesichtspunkten zu beurtheilen, nicht auch ihre besonderen Vortheile habe, und zu Erreichung gewisser Zwecke vorzüglich dienlich sei. Als Herr Menzel gegen das junge Deutschland zu Felde zog, dürfte es wohl lange angestanden haben, bis ihm

1) Deutsche Geschichte, S. 454.

die weltliche Obrigkeit ihren Arm geliehen haben würde, hätte er jenen vielbesprochenen Roman vom ästhetischen Standpunkt angegriffen, und gezeigt, wie das, was er Unmoralisches darin fand, auch die dichterische Form desselben verunstalte. Da wäre hinter der Reihe der ästhetischen Anklagen die moralische zurückgetreten, und man hätte das Buch vielleicht seiner Wege gehen lassen. Vor einer solchen Zersplitterung der Kraft seines Angriffs wußte Herr Menzel sich wohl zu hüten; er rief einzig und immer wieder sein moralisches Feuerjoh! da mußte wohl der Roman verboten werden, und die drohende kritische Zeitschrift dazu [1]).

Der Hauptvortheil dieser Methode ist aber, daß mittelst ihrer allein der Kritiker hoffen kann, an Meisterwerken, die er nicht leiden mag, die Lesewelt eine Zeit lang irre zu machen. Schlechte Dichtungen können dem Publicum eine Weile gefallen: vortreffliche nie in die Länge mißfallen. Der ästhetische Eindruck eines großen Kunstwerks ist, wenn auch bei den Meisten unklar, doch so stark und entschieden, daß er sich nicht wegschwatzen läßt. Um so mehr läßt sich über den moralischen Werth eines Kunstwerks disputiren, welcher nicht so unmittelbar, wie der ästhetische, zu Tage liegt. Wenn man daher gegen einen großen Künstler, welcher die Herzen einer Nation und eines Zeitalters erobert hat, einnehmen will: so würde es zunächst vergeblich sein, ihn im ästhetischen Felde anzugreifen; der Angriff würde gelesen, im höchsten Falle würde Einer oder der Andere sein Urtheil einen Augenblick suspendiren, dann ginge er die angegriffenen Werke noch einmal durch, und das alte Wohlgefallen wäre wieder da.

1) Ich verkenne nicht, daß durch andere, mehr doctrinäre Schriften jener Partei, wie die ästhetischen Feldzüge, die Vorrede zu Schleiermacher's Briefen über die Lucinde, die Art des Menzel'schen Angriffs eine Seite der Berechtigung hatte. Denn wo Grundsätze rein als solche ausgesprochen werden, darf der Beurtheiler sie auch rein als solche richten. Aber Menzel wandte seinen Angriff vorzüglich auf einen Roman, und da war sein Verfahren dem Obigen zufolge unstatthaft.

Um solche Werke sicher in Mißcredit zu bringen, muß der Kritiker sich auf die moralische Seite wenden; die Moral liegt in einem Gedichte, je besser es ist, um so weniger ausgesprochen, handgreiflich, da, sie muß erst durch einen Reflexionsproceß herauspräparirt werden: und da kommt es nun auf das Verfahren an, ob Einer Süßes oder Bitteres, Heilsames oder Verderbliches herausbringt. Der ungünstige Kritiker nun sucht natürlich das Schlimmste herauszubekommen, zeigt es dem Leser als den moralischen Extract aus dem beliebten Buche vor, und weil immer nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil der Leser im Stande ist, den Proceß der Ausziehung des moralischen Gehalts aus einem Kunstwerke selbst mit Sicherheit vorzunehmen, oder auch nur den vorgenommenen zu prüfen: so glaubt der Leser dem Kritiker, und behält vor dem Kunstwerke, dessen ästhetischer Anziehungskraft er zwar auch ferner nicht widerstehen kann, doch eine moralische Aversion. Ebensogut kann freilich der Kritiker auch unabsichtlich in jenem Processe gefehlt, und sich selbst vom moralischen Standpunkt aus über den Kunstwerth eines solchen Werkes getäuscht haben; ob das Eine oder das Andere Herrn Menzel's Fall sei, soll hier nicht entschieden, sondern nur, daß eine Täuschung obwalte, an einer Reihe von Beispielen nachgewiesen werden.

Bisher lasen wir alle Göthe's Laune des Verliebten mit Vergnügen. Ein Schäfer, der seine Geliebte durch Eifersucht quält, wird von deren Freundin verlockt, ihr einen Kuß zu geben, und dadurch geneigt gemacht, dergleichen unschuldige Untreue künftig auch seiner Geliebten zu verzeihen. Wir fanden bisher darin den Widerspruch, wenn der Mann vom Weibe eine, selbst in den unverfänglichsten Gunstbezeugungen ausschließliche Liebe verlangt, ohne doch seinerseits sich an diese Schranken zu binden, auf's Heiterste, Zierlichste und in der That auch Unschuldigste dargestellt. Ganz anders Herr Menzel.

„Ihr Eifersüchtigen [Schlußworte des Schäferspiels], die ihr die Mädchen plagt,
Denkt euren Streichen nach: dann habt das Herz, und klagt!“

„d. h. wir sollen uns über den übeln Eindruck einer Sünde mit der allgemeinen Sündhaftigkeit trösten. Leicht kann man den Satz aber auch so wenden: sündige nur drauf los; denn wenn du nicht an Andern sündigest, so sündigen die Andern an dir. Einem leichtfertigen Burschen mag das Wasser auf die Mühle sein; ist aber Poesie in einer Liebe, in welcher die Treue als lächerlich und abgeschmackt dargestellt wird?"[1]) O weh! wie verderbt uns der mürrische Pedant den Spaß! Wo ist denn von eigener oder fremder Sünde, von Lächerlichmachen der Treue, die Rede? Nur überspannte Vorstellungen von Treue, welche alle Freiheit und Heiterkeit des geselligen Lebens zerstören müßten, werden lächerlich gemacht. Herr Menzel hat so viel gegen Prüderie geschrieben: was ist denn aber Prüderie, wenn es dieses Verfahren nicht ist?

Zur wirklichen Untreue geht die Sache in dem Göthe'schen Lustspiele: die Mitschuldigen, fort, von welchem daher unser Kritiker urtheilt, man könne „es nur mit Kotzebueiaden zugleich vergleichen und verwerfen"[2]). Herr Menzel versichert so gerne: „Ich bin kein Pedant" — hier ist er einer — „Ich achte die Freiheit der Satire" — hier beweist er das nicht — „Ich liebe einen Scherz der guten alten Zeit" — er soll auch einen Spaß der neuen Zeit verstehen — „Der Arzt, auch der Seelenarzt muß das Kind bei'm rechten Namen nennen; etwas ganz Andres aber ist die unzüchtige Poesie, die blos zur bösen Sünde reizen, oder sie entschuldigen will; die aus dem, was ein gemeines Laster ist, eine vornehme Tugend machen will"[3]). Das hätte Göthe in seinen Mitschuldigen gethan? sind denn die Personen dieses Lustspiels hochgehaltene Charaktere, für welche der Dichter einnehmen will? Der Wirth durchsucht dem Fremden aus Neugier die Taschen; des Wirths Schwiegersohn bestiehlt ihn gar; und dafür hat der Fremde mit der Frau des letzteren, des erste-

1) Europäische Blätter, 1825, 2, S. 115.
2) A. a. O. S. 116.
3) Literaturblatt, 1835. S. 371.

ren Tochter, ein Rendezvous. Wie diese gegenseitigen Verschuldungen am Ende an den Tag kommen, heißt es:

Für dießmal bleiben wir wohl Alle ungehangen.

Ist nun die Moral davon, wie Menzel sich vorzustellen scheint: Sündige getrost an Andern; denn diese sündigen auch an dir!? und nicht vielmehr nur: Wenn du gegen Andere dich verfehlst, so darfst du dich nicht beschweren, wenn sie auch gegen dich sich verfehlen? Und kann hiegegen der strengste Moralist etwas einzuwenden haben? Herr Menzel wendet ein: „Wer dieses Lustspiel als eine Juvenalische Satire rechtfertigen wollte, der schaue zu, ob er darin eine Spur von Indignation des Autors findet“. So ist es also wahr, was man sich schon lange sagte, daß der Mann nicht einmal die einfachsten ästhetischen Grundbegriffe, wie hier den der Komödie, inne hat. Wo findet sich bei Shakespeare eine Spur von moralischer Indignation über seinen schuftigen Falstaff, außer in jener Schlußscene mit dem König gewordenen Prinzen, wo aber eben hiemit der komische Standpunkt verlassen wird? Wenn, wie zugestanden ist, die Komödie, wie die Thorheit, so auch das Laster, lächerlich macht: so ist damit schon gesagt, daß sie es gar nicht vom moralischen Standpunkte aus betrachtet; denn das Lächerliche ist ein zu Tage kommender Widerspruch, eine hervorspringende Zweckwidrigkeit, — Kategorien, welche der Sphäre des Verstandes, nicht der des Willens, angehören. In dem fraglichen Lustspiele schneidet jede der auftretenden Personen durch ihr Benehmen sich das Recht ab, über das sie beeinträchtigende Benehmen der andern sich zu beklagen: das ist das Unzweckmäßige, das Lächerliche. So, komisch, als Verstandeswiderspruch aufgezeigt, ist das Böse ebensowohl gerichtet, als wenn es tragisch in seiner moralischen Furchtbarkeit und Verderblichkeit dargestellt wird. Nur beisammen — was gerade unser tiefsehender Kunstrichter verlangt — darf Beides niemals sein, da ja die Komödie eben dadurch Komödie ist, daß man die ernsthafte Seite des Lasters, seine sittliche Abscheulichkeit, deren Erinnerung allem Scherz ein Ende machen würde,

einen Augenblick vergißt, und sich rein an die heitere, den Verstand betreffende Seite desselben hält.

War es in diesen Fällen eine unrichtig abgezogene Moral, durch welche Herr Menzel sich und Anderen den Genuß der Kunstwerke verkümmerte: so ist es ein andermal eine unzeitig eingemischte patriotische Rücksicht. Der Freiherr von Wessenberg hat auf die Statue des sterbenden Fechters zu Rom ein Gedicht gemacht, in welchem der Unwille darüber ausgedrückt ist, daß „der Sohn der (germanischen) Wälder zum Zeitvertreib des Volks der sieben Hügel" sterben mußte. Hiezu nun Menzel: „Das ist die Empfindung, die der Anblick jener berühmten Statue im Herzen des deutschen Beschauers erwecken muß. So hab' auch ich in Rom empfunden, so muß jeder echte Deutsche zürnen, der da sieht, wie des Landsmanns schöner Tod den Römern zum — Schauspiel diente" [1]). Gut gebrüllt, Löwe! Unter den mancherlei Empfindungen und Gedanken, welche ein gebildeter Geist bei'm Anblick jener Statue haben kann, findet allerdings auch der angeführte seine Stelle, und eignet sich seiner Seltenheit wegen, weil verhältnißmäßig immer nur wenige Beschauer des sterbenden Fechters auf diese Reflexion fallen werden, ganz dazu, in epigrammatischer Form, wie von Herrn von Wessenberg geschehen ist, aufgezeichnet zu werden. Nun aber diesen Gedanken zum Normalgedanken erheben, den jeder Deutsche bei'm Anblick jenes Kunstwerks haben müsse; diese historisch-patriotische Reflexion zum Wichtigeren, gegenüber dem ästhetischen Eindrucke, machen: das kann nur ein deutscher Bursch-Philister, der so hölzern ist (Herr Menzel sagt einmal von Hegel, er sei so hölzern gewesen, wie sein Katheder) wie sein Ziegenhainer. Menzel hat sich einmal in einer Recension mit Recht über das Buch des preußischen Auditeurs Nicolai lustig gemacht, weil dieser durch kleine Ungemächlichkeiten des Reisens, der Gasthöfe u. s. w. sich den Genuß der Natur- und Kunstschönheiten Ita-

1) Literaturblatt, 1835. No. 80. S. 318. Vergl. deutsche Literatur, 4. S. 191.

llens verderben ließ: aber so, wie Menzel, an den Kunstwerken selbst Seiten hervorkehren, welche den richtigen Gesichtspunkt für Genuß und Beurtheilung derselben verrücken müssen, ist eine ohne Vergleichung größere Verkehrtheit.

Doch wir wollen uns für den Punkt, in dessen Ausführung wir begriffen sind — die Verrückung des wahren kritischen Gesichtspunktes durch angeblich moralische und patriotische Rücksichten — fernerhin vorzugsweise an dasjenige halten, was Herr Menzel über Göthe sagt; wie wir oben, wo von dem Unrecht die Rede war, welches dieser Kritiker den Charakteren der von ihm beurtheilten Schriftsteller anzuthun pflegt, beispielsweise seine Behandlung Joh. v. Müller's in's Licht gestellt haben. Wir werden auch hier manchem Unrecht gegen den Charakter begegnen, was also unter den zuletzt abgehandelten zweiten, so wie mancher Persönlichkeit, die unter den ersten der ausgeführten Punkte eigentlich gehört hätte: wenn wir nicht vorzögen, alles Göthe'n betreffende Unrecht der Menzel'schen Kritik hier auf Einem Punkte zusammenzustellen.

Anknüpfend an die obige Vertheidigung der beiden Lustspiele, gehen wir vom Einzelnen aus, um später zum Allgemeinen zu kommen. Von den meisten größeren Arbeiten Göthe's gibt Herr Menzel den angeblichen Grundgedanken auf seine Weise, sittlich, d. h. unsittlich gewendet, an.

Vor Allem ist, was er über den Clavigo sagt, ein wahres Paradigma Menzel'scher Kritik. „Der Liebhaber verläßt, betrügt die Geliebte. Göthe gibt sich viele Mühe, im Gemüth des Helden den Kampf der Tugend mit der Schwäche darzustellen; aber er läßt die Schwäche siegen, die sofort zur Verruchtheit wird, und den Mord des treuen, verlassenen Geschöpfes nach sich zieht. Der Dichter, der im Helden selbst kein versöhnendes Moment aufzufinden gewußt, fühlt zwar, daß das Schicksal in's Mittel treten müsse, und läßt den Verräther durch eine rächende Bruderhand fallen; wie vielmehr muß uns aber dieser Theaterstreich indigniren, wenn wir wissen, daß der berühmte Liebhaber in der Wirklichkeit lustig fortgelebt, um das Unglück zu

beschreiben, welches er angerichtet"[1]). Das heißt also: Gegen das Stück an sich betrachtet ist in Absicht auf Moral und poetische Gerechtigkeit nichts einzuwenden; man muß Persönlichkeiten dazu nehmen, um demselben mit Erfolg etwas anhaben zu können. Übrigens ist auch schon die Art, wie Herr Menzel den Inhalt des Stücks referirt, eine Verfälschung. Es ist keineswegs einfach ein Kampf der Tugend mit der Schwäche, was in Clavigo's Innerem vorgeht. Weder ist, was ihn an Marien bindet, rein nur Tugend, sondern gleichfalls Schwäche, d. h. Folge einer Schwäche, der Unbedachtsamkeit nämlich, in welcher er ein bleibendes Verhältniß mit ihr angeknüpft hat; noch ist, was ihn von ihr abzieht, rein nur Schwäche, sondern es ist zugleich etwas von Tugend darin, das Emporstreben eines thätigen Geistes, der sich durch keine beengenden Verhältnisse binden will. Man lese nur die Reden des Carlos, ob über Abzug des zu niedrigen Standpunkts, von welchem aus er die ganze Sache betrachtet, nicht manches Wahre darin übrig bleibt. So ist, was wir im Clavigo haben, vielmehr zugleich eine Collision von Pflichten: der Verbindlichkeit eines gegebenen Wortes und der Rücksicht für ein liebendes Geschöpf auf der einen, und der Pflicht für ungehemmte Entfaltung des eigenen Geistes und Lebens auf der andern Seite. Daß aber Herr Menzel, unfähig, diesen Verschlingungen des Guten in das Böse und des Bösen in das Gute hinein zu folgen, immer nur schlechtweg von gut oder böse, Tugend oder Schwäche, zu reden weiß, ist für die Bildungsstufe dieses Kritikers höchst bezeichnend; worüber er, wenn er Lust hat, das Nähere zu erfahren, den kleinen Aufsatz von Hegel: Wer denkt abstract? nachlesen mag[2]).

Stella und die Geschwister gebe ich preis; obwohl in ganz anderem Sinne, als warum Herr Menzel sie verdammt. In der Stella, sagt er, zeigt sich Göthe's raffinirte Wollüstelei, „die nach dem Reiz der Bigamie gelüstet"[3]). Wornach Göthe'n

---

1) Europäische Blätter, 1825. 2, S. 116.

2) Werke, 17. Band. S. 400 ff.

3) Deutsche Literatur, 3, S. 349.

hier gelüstete, war vielmehr nur eine neue Lösung eines alten poetischen Problems. Collisionen von Liebesverhältnissen pflegen sich im ernsthaften Drama sonst immer nur negativ, durch Aufhebung des einen oder der mehreren Verhältnisse, und wohl auch durch den Untergang einer oder beider dabei betheiligten Personen, zu lösen. Da wurde Göthe auf die Geschichte des Grafen von Gleichen aufmerksam. Wie? dachte er, ließe nach Anleitung dieser Geschichte nicht auch einmal eine affirmative Lösung jener Collision, so daß beide Verhältnisse neben einander erhalten und bestätigt würden, sich versuchen? Da aber die eigenthümliche Veranlassung und die alterthümliche Naivetät in der Geschichte des Grafen bei der Versetzung in den modernen, sentimentalen Boden verloren ging: mißlang der Versuch, und Göthe gestand dieß selbst ein, indem er den ursprünglich heiteren Schluß später in einen tragischen verwandelte, durch welchen jetzt das Stück im Grunde sich selbst aufhebt.

Auch die Geschwister machen keinen schönen Eindruck. Wiederum hat aber Herr Menzel kein Recht, darin nur die Wollüstelei zu finden, „welche nach der schönen Schwester schielt"[1]). Wilhelm weiß ja von Anfang, daß Mariane nicht seine Schwester ist; es müßte also eher heißen: die nach dem schönen Bruder schielt; aber dann wäre es nicht mehr unmittelbar Göthe, dessen Lüsternheit hier dargestellt gefunden werden könnte. Auch hier haben wir wieder nur ein poetisches Kunststück vor uns, indem der Dichter (wie auf ähnliche Weise z. B. Byron in der Braut von Abydos), sich an der schwierigen Aufgabe versuchen wollte, in der scheinbar geschwisterlichen Liebe zweier Personen, die nicht wirklich Geschwister sind, die Neigung der Geschlechter so durchschimmern zu lassen, daß doch das geschwisterliche Verhältniß nicht verletzt würde; bis dieses zuletzt als blos vermeintliches ganz verschwindet, und das der geschlechtlichen Liebe in seine Rechte eintritt (den umgekehrten Gang nimmt Schiller in der Braut von Messina). Die Lösung, wie gesagt, ist nicht

1) Ebendas.

gelungen, und konnte nicht gelingen. Denn um die Nichtrealität des geschwisterlichen Verhältnisses wissen konnten wenigstens nicht beide Theile, weil sonst die Vorstellung eines solchen Verhältnisses von vorne herein gar nicht vorhanden gewesen wäre; so nun aber macht Mariane, welche in der festen Meinung, Wilhelm sei ihr Bruder, doch ein darüber hinausgehendes Wohlgefallen an ihm äußert, einen unreinen Eindruck. Aber das ist ein poetischer Übelstand, den nur ein Menzel zu einem moralischen Schandfleck machen kann.

Es ist schon erinnert worden, daß Herr Menzel den Tasso Göthe's Höflingsbekenntniß nennt, was er weiter dahin ausführt, es spreche sich darin „die Eitelkeit des Emporkömmlings aus, die in den Frauen zugleich das Vornehme, das Königliche, begehrt"[1]). Man versuche, wie weit man sich mittelst dieses „Schlüssels" in dem Göthe'schen Schauspiele zurechtfinden kann. Ich will nur an Antonio und das Verhältniß errinnern, in welches er zu Tasso tritt. Wenn ich diesem Verhältnisse die Deutung gebe, daß hiedurch umgekehrt der Emporkömmling kräftig in seine Schranken zurückgewiesen, und erinnert werden solle, daß sein eitles Emporstreben ein verfehltes sei — eine gewiß respectable und moralische Lehre —: was kann Menzel dagegen haben? Augenscheinlich ist Antonio ebensosehr der Träger einer Seite von Göthe's eigener Ansicht, als es Tasso von der andern Seite ist. Die Annäherung des letzteren aber zu den fürstlichen Personen muß für einen Verehrer Schiller's, wie unser Kritiker, durch dessen Wort, daß der Dichter mit dem König gehen soll, hinlänglich gerechtfertigt sein. Vielmehr aber haben bessere Kunstrichter, als Herr Menzel ist, bereits in das Licht gesetzt, wie im Göthe'schen Tasso die einseitige, sich entgegengesetzte Berechtigung des in seiner Fülle übersprudelnden, alle Schranken, auch die der Stände, verachtenden, das edelste, gebildetste Schöne in der Wirklichkeit wie in der Dichtung suchenden Genius, und des trockenen aber tüchtigen Kopfes, der den Formen und Schranken

---

1) Deutsche Literatur, 3, S. 349.

des wirklichen Lebens sich fügt, aber eben dadurch sie beherrscht, gegen einander geltend gemacht und in Kampf gesetzt erscheinen.

Eine fast noch ärgere Entstellung ist es, daß unter diese Kategorie — die Eitelkeit des Emporkömmlings, das Begehren des Königlichen in den Frauen — auch die natürliche Tochter gestellt wird. Der Gerichtsrath ist doch gewiß kein Eitler, welcher nach der hochhängenden Frucht hascht, sondern ein einfacher, gediegener Charakter, der, als sie unerwartet vor ihm herabfällt, von ihr angezogen wird, sie aber hernach in der edelsten, selbst resignirtesten Weise aufnimmt; überhaupt ist es eine Verkehrung, die Bewegung in diesem Stücke als eine von unten nach oben gehende vorzustellen, da sie vielmehr von oben nach unten geht, indem gezeigt wird, wie ein für die höchste Glanzregion geschaffenes Gestirn durch unberechenbare Perturbation aus seiner Bahn geworfen, doch nicht zerstört wird, sondern, vermöge seiner innern Regelmäßigkeit, vorerst auch in der niedrigern Sphäre einen zwar beschränkteren, doch nicht minder harmonischen Umlauf beginnt.

Die Idee des Wilhelm Meister bestimmt Herr Menzel in folgenden Worten: „Die innere Würde der Tugend ist ein Bettlertrost, für den Pöbel erfunden, die Krücke des Lahmen. Das höchste Gut wird in das äußere Loos eines Adelichen gesetzt, dessen Geburt und Reichthümer ihn ohne Mühe von selbst über den Pöbel erheben, ihm den Genuß allein zutheilen, während Andern die Arbeit zugetheilt ist. Göthe's Meister ist nur eine poetische, sogar bescheiden sein sollende Umschreibung seines eigenen Lebens. Er selbst spielte sich durch das Schauspiel des Lebens zur Rolle des Aristokraten hindurch. Geadelt zu werden, im Reichthum zugleich den **haut goût** der Vornehmigkeit in behaglicher Sicherheit zu genießen, war ihm für dieses Leben das Höchste“ [1]). Unter diesen vielen Worten ist gerade dasjenige nicht anzutreffen, welches allein hier das Wort des Räthsels, und noch dazu von Göthe selbst oft genug ausgesprochen ist. Bil-

1) Europäische Blätter, 1824, 1, S. 106; Deutsche Literatur, 3, S. 308.

dung, Erziehung, lautet dieses Wort; Wilhelm Meister ist eine Bildungsgeschichte, und nur weil sie als die wahrhaft Gebildeten gedacht werden (mit Recht oder Unrecht, ist hier gleichviel, da letzteres nur ein Irrthum des Verstandes, und nicht an sich schon ein ästhetischer, oder gar moralischer Fehler wäre), weil bei ihnen der weiteste Blick, das inhalts- und beziehungsreichste Leben, die freieste Bewegung, verbunden mit dem sichersten und feinsten Takte, dieselbe zu regeln, vorausgesetzt wird, nicht an und für sich selbst, werden die höheren Stände gesucht; in ihr inneres mithin, nicht wie Herr Menzel behauptet, ihr äußeres Loos, oder in dieses nur sofern es als unzertrennlich von jenem gedacht wird, ist das höchste Gut gesetzt [1]. Daß das Buch in seinen letzten Theilen sinkt, daß der Thurm Lothario's, die geheime Leitung fremder Angelegenheiten durch die Gesellschaft des Thurms, frostig, steif und peinlich ist, und mit dem Evangelium der Öconomie und Pädagogik am Ende das Ganze in den Sand der Prosa verläuft — gerade dieß, weil es ein ästhetischer Tadel ist, hat unser Kritiker nicht weiter ausgeführt, sondern hiefür sich nur auf eine Stelle von Novalis berufen, ohne übrigens das Wahre in dieser Stelle von dem reichlich beigemischten Einseitigen und Irrigen zu unterscheiden.

In den Wahlverwandtschaften sieht Herr Menzel nichts als eine „Wollüstelei, die das Fremde begehrt“, sie heißen bei ihm stehend ein „Ehebruchsroman“ [2]. Hier fällt einem das Ovidische ein:

> **Ilias ipsa quid est, nisi turpis adultera, de qua**
> **Inter amatorem pugna virumque fuit?**

War es die Schuld Homer's, daß Ovid in seiner Ilias nur eine Ehebruchsgeschichte sah? Nein, Ovid's und der Verhältnisse, welche ihm rathen konnten, seine eigenen ehebrecherischen Verse dadurch zu beschönigen, daß er auch die Homerischen Gedichte in dieselbe Kategorie herabzog. Ist es die Schuld Göthe's, daß

1) Einen ähnlichen Gedanken äußert auch Schiller, über naive und sentimentalische Dichtkunst, Werke, 18. Band, S. 328 f.

2) Deutsche Literatur, 3, S. 349. 4, S. 97.

Herr Menzel aus seinen Wahlverwandtschaften nur einen Ehebruch herausliest? Ebensowenig. Es ist wahr, es kommt ein Begehren des Fremden, ein geistiger Ehebruch, in diesem Romane vor; allein ist denn ein Buch deßhalb schon ein ehebrecherisches, weil von Ehebruch darin die Rede ist? Unstreitig kommt Alles darauf an, wie davon die Rede ist. Da wird unser Kritiker in seiner Weise ungefähr sagen: Es soll mit Abscheu davon die Rede sein, aber hier ist mit mehr als nur Schonung davon die Rede; die Personen, die ihn begehen, sollen verdammt werden: hier werden sie vergöttert. Allein das Genauere ist vielmehr dieß. Nur so lange der Mensch reuelos auf dem unrechten Wege fortwandelt, das Böse mit Willen und Neigung thut, wird ihn das Schicksal, und der Dichter, der dessen Stelle vertritt, als Feind behandeln; hat er aber das Böse als solches erkannt, und wird von den Schlingen desselben, wenn es auch nicht sogleich, oder selbst gar nicht mehr gelingt, sich loszumachen, doch nur mit Widerstreben und mit Abscheu dagegen fortgezogen: so ist er ja zum Voraus mit dem Schicksal einverstanden, das ihn straft, dieses bricht nicht als fremde, feindselige Macht über ihn herein, sondern als eine solche, welche dem besseren Theile des Menschen gegen den schlechteren zu Hülfe kommt; der Untergang ist Läuterungs-, Erlösungs-Proceß. So verhält sich aber eben diejenige Person in den Wahlverwandtschaften, die allein vom Dichter mit einer gewissen Bewunderung behandelt ist, Ottilie; welcher gegenüber Eduard, der seinem Begehren zu entsagen nicht Stärke genug besitzt, um ebensoviel tiefer in der Achtung des Dichters steht, und nur sein Mitleiden zu genießen hat. Daß aber in diesem Roman eine Verführung liege, in der Ehe das Fremde zu begehren, daß dergleichen regelloses Gelüsten beschönigt werde, kann nur derjenige behaupten, welcher das Werk durch den verkehrenden Spiegel, sei es des eigenen unreinen Sinnes, oder vorgefaßter Ungunst, betrachtet. Kann es eine nachdrücklichere Behauptung der Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe geben, als wenn diejenigen, welche ein mit den Schranken derselben streitendes Begehren in sich aufkommen ließen, rettungs-

los zu Grunde gehen, und zwar so, daß die Besten unter ihnen selbst in ihren Untergang, als einen nothwendigen, einstimmen? Wird nicht Ottiliens reiner Sinn, die Entsagung, welche sie sich auflegt, als die höchste und wahrste Stellung bezeichnet, die in dieser Sache genommen werden konnte? Ganz besonders aber, wer so sorgfältig, wie Göthe in den Wahlverwandtschaften, auf die Keime aufmerksam macht, aus welchen sich hernach das Verderben entwickelte — wie schon die Heirath Eduard's und Charlottens, mehr aus Reminiscenz einer früheren, als aus wirklicher gegenwärtiger Neigung; dann die Berufung des Hauptmanns, vor welcher Charlotten das dunkle Gefühl, wie wenig festbegründet, wie leicht zu erschüttern ihr gegenwärtiges Verhältniß sei, nicht umsonst warnte; endlich die Beiziehung Ottilien's — wer so die scheinbar unverfänglichen Stellen bezeichnet, wo die Personen des Gedichts vom rechten Wege abgeirrt sind, die Schritte, welche sie ohne gehörige Selbstprüfung gethan haben, die Zugänge, durch welche sie selbst den Feind eingelassen haben, der sie verderben mußte: der darf doch, wenn eine Moral aus seinem Gedichte gezogen werden soll, nicht beschuldigt werden, zu dergleichen Fehltritten verführt zu haben, da er vielmehr Alles angewendet hat, uns zu lehren, wie wir sie vermeiden sollen.

„In Hermann und Dorothea huldigte Göthe ganz speciell dem Spießbürger. Kaum hatte er nämlich, so erzählt uns Herr Menzel, die erstaunlichen Wunder erfahren, die Voß unter den Philistern hervorgebracht, als er sich beeilte, ihm den Lorbeer abzujagen. Kaum war also die berühmte Louise von Voß an's Licht der Welt geboren, so ließ ihr Göthe sogleich Hermann und Dorothea nachfolgen, und erreichte seinen Zweck; denn die Philister, die sich noch nicht mit allen vornehmen Launen Göthe's versöhnt hatten, verehrten ihn von diesem Augenblicke an mit gränzenloser Hingebung. Er trat einmal mitten unter sie im Schlafrock und in der Schlafmütze, und von nun an waren ihm die deutschen Herzen gewonnen" [1]). Es ist der Unterscheidungs-

1) Deutsche Literatur, 3, S. 348. 4, S. 8 f.

gabe eines Kritikers, wie Herr Menzel, vollkommen würdig, diese beiden Dichtungen ohne Weiteres zusammenzuwerfen, und in beiden dieselbe Philisterhaftigkeit zu finden. Ich will ihm hierüber eine instructive Stelle aus einem Buche vorlegen, von dessen Existenz er, ob es gleich schon im Sommer 1835 erschienen ist, doch noch immer nichts zu wissen scheint (wie könnte er sonst in seiner deutschen Literatur, erschienen 1836, sagen: „— Hegel, so weit dieser auch die Ästhetik vorzunehmen geruhte" [1]), und in einer Recension vom 9ten December 1836 aus dem dort beurtheilten Buche die Notiz, Hegel's Ästhetik sei noch nicht erschienen, ohne Beisatz excerpiren?). „Voß in seiner bekannten Louise schildert uns in idyllischer Weise das Leben und die Wirksamkeit in einem stillen und beschränkten Kreise. Der Landpastor, die Tabackspfeife, der Schlafrock, der Lehnsessel, und dann der Kaffeetopf, spielen eine große Rolle. — In dem schönen Gemälde, Hermann und Dorothea, dagegen spielen in das im Ganzen zwar idyllisch gehaltene Gedicht die großen Interessen der Zeit, die Kämpfe der französischen Revolution, die Vertheidigung des Vaterlandes, höchst würdig und wichtig herein. Der engere Kreis des Familienlebens in einem Landstädtchen hält sich dadurch nicht etwa nur so in sich zusammen, daß die in den mächtigsten Verhältnissen tiefbewegte Welt blos ignorirt wäre, wie bei dem Landpfarrer in Vossens Louise, sondern durch das Anschließen an jene großen Weltbewegungen, innerhalb welcher die idyllischen Charaktere und Begebnisse geschildert werden, ist die Scene in den erweiterten Umfang eines gehaltreicheren Lebens hineinversetzt, und der Apotheker, der nur in dem übrigen Zusammenhang der rings bedingenden und beschränkenden Verhältnisse lebt, ist als bornirter Philister, als gutmüthig aber verdrießlich, dargestellt" [2]).

---

1) 3, S. 168 f.

2) Hegel's Vorlesungen über die Aesthetik, herausgegeben von Hotho. 1. Band. Werke, 10. Bd. 1. Abthl., S. 337 f. Vergl. S. 245 f.: „Daher ist auch in dieser Beziehung Göthe's Genius zu bewundern, daß er sich in Hermann und Dorothea zwar auf ein ähnliches Gebiet (wie Voß in der Louise) concentrirt, indem

Das heißt vernünftig von der Sache gesprochen, und nachdem so Treffendes gesagt ist, sollte Herr Menzel sich billig schämen, noch mit seinen platten Schimpfreden zu kommen.

Ganz besonders abscheulich ist die Art, wie dieser Kritiker mit Göthe's Braut von Korinth verfährt. Wer findet das Bild nicht rührend, daß gewaltsam unterdrückte Lebenslust der unter Versagungen frühe gewelkten Jugend auch im Grabe keine Ruhe lasse, sondern sie, zur Nachholung des Versäumten, wieder zu den Lebenden heraufsende, welchen aber nun ihre Berührung verderblich ist? Ganz anders Herr Menzel. Er findet in dem wundervollen Gedichte nur eine jener sechs von ihm gezählten Göthe'schen Wollüsteleien, nämlich diejenige, „die sogar noch in den Schauern des Grabes, in der Buhlerei mit schönen Gespenstern, einen **haut goût** des Genusses sucht" [1]). Kann es eine schändlichere Verunstaltung des Schönen geben? Doch! die Art nämlich, wie derselbe Kritiker den Faust behandelt.

„Im Faust, sagt er, hat Göthe alles Schmerzes über die Unzulänglichkeit seines Genie's, ein Universalgenie zu sein, sich entledigt" [2]). Wo nur der Mann alle die Gemeinheiten hernimmt, daß er bei jedem neuen Göthe'schen Werke immer wieder eine neue **in petto** hat, um sie demselben unterzuschieben? Die Dichtung, in welcher die Nation und deren edelste Geister ihren eigenen innersten Schmerz wiedererkannt haben, sie sollte nur aus einem eiteln, egoistischen Verdrusse des Dichters hervorgegangen sein? Allerdings, wenn wir Herrn Menzel hören. „Göthe, hätte er einige Seiten vorher versichert, hat keinen

---

er aus dem Leben der Gegenwart eine engbegränzte Besonderheit herausgreift, zugleich aber als Hintergrund und als Atmosphäre, in welcher sich dieser Kreis bewegt, die großen Interessen der Revolution und des eigenen Vaterlandes eröffnet, und den für sich beschränkten Stoff mit den weitesten, mächtigsten Weltbegebenheiten in Beziehung bringt".

1) Deutsche Literatur, 3, S. 3?9.

2) Europäische Blätter, 1824, 1, S. 106.

andern Schmerz empfunden, als den beleidigter Eitelkeit". Ich erstaunte bei'm Lesen, und wollte mich auf Faust berufen: da finde ich, daß Herr Menzel gerade vom Faust ausdrücklich den Ursprung aus der Eitelkeit behauptet. Zum Glück zerfällt die Beschuldigung in sich selbst. Was soll es heißen, Göthe habe ein Universalgenie sein wollen? Im Allgemeinen offenbar, er habe gewünscht, in allen möglichen Fächern geistiger Thätigkeit sich hervorthun zu können. Soll nun damit näher gesagt sein, schlechthin in allen Fächern, auch in denen, zu welchen ihn keine natürliche Neigung trieb, habe Göthe, rein nur um des Glanzes willen, sich hervorzuthun gewünscht, und die Unmöglichkeit davon habe ihm den Schmerz verursacht, den er im Faust so stark ausgesprochen? Dieß wäre eine so große Ungereimtheit, daß selbst Herr Menzel Anstand nehmen wird, sie Göthe'n zuzuschreiben. Also hätten wir uns einen Schmerz des Dichters zu denken über die Unzulänglichkeit seiner Natur zu einem Theile auch derjenigen Fächer, zu denen er Neigung hatte, und in welchen er Versuche machte. Allein in der Poesie waren, wie Herr Menzel selbst zugesteht, Göthe'n alle Gebiete offen. Für die bildende Kunst, an welcher er gleichfalls Freude hatte, fand er sein Talent allerdings unzureichend, wie er in den Briefen aus Italien und in Dichtung und Wahrheit zu erkennen gibt; auch an Wilhelm Meister's verunglückte künstlerische Bestrebungen kann man denken: allein nirgends äußert Göthe hierüber einen nachhaltigeren Schmerz, wie er einen solchen auch nicht wohl darüber empfinden konnte, da er in seinem dichterischen Talente den vollen Ersatz für dergleichen Beschränkungen fand. Überdieß wären wir hiemit, wie aus den obigen Anführungen erhellt, an ganz andere Göthe'sche Werke gewiesen, da im Faust eine Sehnsucht nach universeller Ausbreitung des Genie's nicht von ferne angedeutet ist. Nicht um sich in den verschiedensten Fächern zu versuchen, studirt Faust Philosophie, Juristerei und Medicin und endlich auch die Theologie, durch; sondern um irgendwo das Eine, wornach er verlangte, Aufschluß über die Räthsel der Welt, Befriedigung seines Innern, zu finden. Daß er dieß immer nicht

findet, jagt ihn von einer Disciplin zur andern, von der Forschung zur Magie, von den übermenschlichen Geistern zu den höllischen, von der Theorie in's Leben, aus dem Leben wieder in die Einsamkeit, und im Leben von einem Verhältniß zum andern fort.

Doch, Herr Menzel selbst scheint sein früheres hartes Urtheil über Faust in neuerer Zeit zurückgenommen zu haben. Das früher so verkleinerte Werk ist ihm jetzt eine des Äschylus würdige Tragödie; Faust eine hohe, tragische Gestalt, ein himmelstürmender Titan, ein Höllenbezwinger, großartig, und über die gemeinen Schrecknisse erhaben, ein Geist, der uns ahnen läßt, was Freiheit heißt; der Verdacht, daß vielleicht Faust in seinem Sturm und Drange weniger die höchste Geisterkönigswürde und Gottähnlichkeit, als vielmehr nur Liebesgenuß suche, wird durch ein „sei es auch, daß", wie sich selbst aufgebend eingeführt; über Mephistopheles wird gesagt, daß die poetische Idee des Teufels von keinem Dichter so rein wie von Göthe aufgefaßt worden sei [1]). Es war nämlich unterdessen der zweite Theil des Faust erschienen, und nun ersah Herr Menzel seinen Vortheil, gab seinen Tadel des ersten Theils, mit welchem er nicht durchzudringen hoffen konnte, auf, warf ihn mit um so größerem Gewicht auf den zweiten, und suchte nun einerseits im Wiederscheine des ersten Theils den zweiten ästhetisch, andererseits im Spiegel des zweiten den ersten moralisch in der Art herabzusetzen, daß derselbe für sich wohl eine erhabene Deutung zuließe, aber durch den zweiten Theil von Göthe selbst in's Gemeine umgedeutet sei.

Den zweiten Theil des Faust in poetischer Hinsicht zu tadeln, ist keine Kunst, und ich nehme mich desselben von dieser Seite so wenig, als der übrigen Dichtungen des Greises Göthe, an. Der Gedanke hatte in Göthe die Hülle der Phantasie, unter welcher er bei'm Dichter als plastische Kraft wirksam sein soll, allmählig durchbrochen, und wirkte nun für sich, Zwecke setzend, Aufgaben bestimmend, welche die Phantasie hinterher poetisch zu

1) Deutsche Literatur, 3, S. 332 ff. 341.

umkleiden den Auftrag bekam. Diese Bekleidung konnte aber nur eine Maskerade werden; denn um Gestalten mit Fleisch und Blut zu schaffen, ist erforderlich, daß Denken und Einbildungskraft ungetrennt, wie Ein Vermögen, wirken, der Gedanke nicht vorher als solcher, sondern gleich ursprünglich als Bild und Figur, vor die Seele des Dichters trete. Daher das Symbolische, Allegorische, in Göthe's späteren Dichtungen, was aber eben zugleich ihr Undichterisches, bald Frostiges, bald selbst Unheimliches, ist. Die Leichtigkeit, unter den Gestalten dieser Poesien durch Demaskirung Gedanken, Begriffe, zu entdecken, hat für manche Philosophen und philosophirende Ästhetiker einen Reiz gehabt, und sie haben dieselben als Dichtungen gelobt: während doch nur etwa das Bedeutende der Gedanken, das Sinnreiche, selbst Gelehrte, der Composition, nicht selten auch einzelne Schönheiten der äußeren Form, die übrigens im Ganzen natürlich immer steifer wurde, zu loben waren.

Seiner Taktik gemäß greift aber Herr Menzel auch den zweiten Theil des Faust nicht allein von ästhetischer, sondern vornehmlich von moralischer Seite an. Erstlich im Besondern Faust's Verhältniß zu Gretchen betreffend, erklärt er es für unwürdig, daß beide im Himmel wieder vereinigt werden. „Es war ebenso unmöglich, im Himmel Faust und Gretchen wieder zu vereinigen, als Clavigo und Marien Beaumarchais auf Erden. Erde oder Himmel ist gleichviel" [1]). Vielmehr sind beide gerade für unsern Fall ganz verschiedene geistige Medien: die Erde die Sphäre beschränkter, individueller und persönlicher Verhältnisse; der Himmel die Region erweiterter, allgemeiner Beziehungen. Auf der Erde war die Verbindung der beiden Liebenden eine unmittelbare, ausschließliche: im Himmel, nach Göthe'scher Vorstellung, ist ihre Beziehung auf einander durch die gemeinsame Verehrung der Maria vermittelt. Allerdings nun kann das unmittelbare Verhältniß irdischer Liebe nach einer solchen Verletzung der Treue, wie Faust sich eine hatte zu Schulden kommen lassen, nicht mehr

1) Deutsche Literatur, 3, S. 338.

wiederhergestellt werden: allein dieses ist es ja auch nicht, was **Göthe** im zweiten Theile des Faust wiederherstellt, sondern er bringt die beiden nur in einem Dritten, Höheren, Allgemeinen, dem Dienste der Himmelskönigin, zusammen; während ihre persönliche Beziehung nur noch in der geläuterten Gestalt eines besonderen Antheils, einer innigeren Fürbitte Gretchens für Faust, vorhanden ist. Wenn deßwegen Herr **Menzel** sagt: „Das Weib mag verzeihen, mag die Wiedervereinigung wünschen; aber der Mann darf das ihm angebotene Glück nicht annehmen": so ist ja von einer „Wiedervereinigung" wie sie im Clavigo als unmöglich sich zeigt, hier nicht die Rede; und wenn wir lesen: „Faust müßte den Himmel verschmähen, selbst wenn er hineinkommen könnte. Den Verrath der Liebe mag ein Kotzebue verzeihen, aber sonst Niemand. Ohne Ehre gibt es keine wahre Liebe. Es gibt eine männliche Gottheit, wie es eine männliche Liebe und eine männliche Ehre gibt, und beide (was für beide? es sind ja drei) sind Eins" — so ist das Alles in den Wind declamirt.

Daß also Faust im Himmel mit Gretchen wieder vereinigt wird, hat nichts Anstößiges; es fragt sich nur für's Zweite, ob er überhaupt mit Recht in den Himmel kommt. **Menzel** stellt die Sache so dar, als ob Faust's Anspruch an den Himmel darauf gegründet würde, daß er in Gretchens Liebe den Himmel geahnet habe, und bemerkt nun nicht mit Unrecht, an dieser Liebe, an welcher er sich auf's Gröbste vergangen, hätte Faust eher die Hölle als den Himmel verdient [1]). Allein worauf Faust's Begnadigung beruht, das ist vielmehr in demjenigen enthalten, was die sein Unsterbliches emportragenden Engel sprechen:

> Wer immer strebend sich bemüht,
> Den können wir erlösen.

Im Allgemeinen wird auch der Kritiker diesen Satz nicht läugnen wollen. Wie der Mensch irrt, so lang er strebt: so kann er sich doch ebenso lange auch noch zurechtfinden. Das ruhelose Weiterstreben ist die Bürgschaft, daß er nicht versinken, nicht an

---

1) A. a. O.

irgend einer Lust für immer hängen bleiben werde. Wirft er sich in allen Formen und Verhältnissen unbefriedigt hin und her: so ist zu hoffen, daß er nicht eher stillestehen werde, als bis er das wahrhaft Befriedigende — und dieß kann nur ein Gutes sein — gefunden hat. Daß nun Faust im ersten Theile bis zu Ende ein solcher unbefriedigt Strebender ist, wird nicht in Abrede gezogen werden können: die Frage ist also nur, ob der Dichter im zweiten Theile das Streben seines Faust von den früheren Verirrungen zurückgebracht und in die rechte Bahn eingelenkt hat. Dieß ist nun in den ersten vier Acten allerdings nicht der Fall, welche noch immer zu den Irrfahrten des Faust'schen Strebens gehören: aber im fünften Acte finden wir ihn vom unsteten Genuß zur beharrlichen Arbeit zurückgekehrt, doch nicht mehr zur theoretischen, wie am Anfang des ersten Theils, sondern zur praktischen: er gewinnt dem Meere Land ab, treibt Schifffahrt, gründet sich eine Herrschaft, und läßt sich zwar auch hier wieder zur Gewaltthat verleiten, aber lernt doch (wie es am Schlusse von Schiller's Idealen heißt) Beschäftigung, die nie ermattet, als das Höchste schätzen, wenn er sagt:

> Das ist der Weisheit letzter Schluß:
> Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
> Der täglich sie erobern muß.

Indem er so als Ziel seiner Bestrebungen sich vorstellt,

> Auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehn,

und in diesem Gedanken eine anticipirte Befriedigung genießt: verfällt er einerseits vertragsgemäß dem Teufel und stirbt; andererseits aber hat er sich eben durch den in ihm aufgegangenen Sinn für geordnetes menschliches Dasein und gemeinnütziges Wirken würdig gemacht, daß ihm der Himmel rettend und erlösend die Hand reiche. Es ist zuzugeben, daß dieser letzte Theil vom Leben Faust's sehr verkürzt, daß mehr nur gezeigt ist, wie er bei längerem Leben gehandelt haben würde, als daß wir wirklich eine Reihe sittlicher Handlungen von ihm noch zu sehen bekämen. Aber des Dichters Sinn ist doch, daß, eine solche Thatenreihe zu entwickeln, er nur durch den Tod verhindert worden sei. Wenn

daher Herr Menzel ausruft: „So mag eine Pompadour, wenn's an's Sterben geht, ein Schnippchen schlagen" u. s. f. [1]): so ist in diesen Reden gerade so viel Wahrheit, als Faust mit der Pompadour wirkliche Vergleichungspunkte bietet. Auch das wiederholte Zusammenhalten Faust's mit Don Juan, das sich sogar in der Composition: Don Juan-Faust, gefällt, beruht auf demselben oberflächlichen Vergleichen, da eben das Eigenthümlichste an Faust, aus unbefriedigtem höheren Streben in den Strudel des Genusses sich gestürzt zu haben, und auch jetzt noch von einer dorther stammenden Unruhe verfolgt zu werden, bei Don Juan gänzlich fehlt.

Daß Faust, so, wie er das Leben verläßt, noch keineswegs rein und des Himmels würdig ist, hat Göthe ausdrücklich bevorwortet, wenn er die vollendeteren Engel unter denen, welche Faust's Unsterbliches emportragen, sprechen läßt:

Uns bleibt ein Erdenrest
Zu tragen peinlich;
Und wär' er von Asbest,
Er ist nicht reinlich.
Wenn starke Geisteskraft
Die Elemente
An sich herangerafft:
Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur
Der innigen Beiden;
Die ewige Liebe nur
Vermag's zu scheiden.

Die Deutung, welche Herr Menzel dieser Stelle gibt, ist eine Probe der Aufmerksamkeit, mit welcher er diesen zweiten Theil des Faust gelesen hat. Er meint, die Engel sprechen von einem unreinen Erdenrest, der ihnen noch anklebe: während sie von dem Irdischen an Faust's Seele, die sie tragen, reden; er läßt sie sagen, diesen Erdenrest vermöge keine Geisteskraft von

---

1) A. a. O. S. 342.

ihnen zu nehmen [1]): da doch im Göthe'schen Verse von der Geisteskraft vielmehr insofern die Rede ist, als sie „die Elemente an sich heranrafft", d. h. als die Seele, zur Bildung eines menschlichen Individuums, mit elementarischen, materiellen Stoffen sich vereinigt. „Wenn es nun aber wirklich im Himmel einen Lethestrom gibt, der jede sündliche und unreine Erinnerung auslöscht, wenn alle Sünden vergeben werden können, wozu dann noch, fragt Herr Menzel, eine Hölle?" Dazu, weil wohl alle Sünden vergeben werden können, aber, ob sie es wirklich werden, an gewisse Bedingungen geknüpft ist, welche nicht alle Menschen erfüllen.

Daß der Himmel sich Faust's annimmt, wird von Göthe, außer durch das strebende Bemühen Faust's, auch noch so motivirt, daß es heißt:

> Und hat an ihm die Liebe gar
> Von oben Theil genommen:
> Begegnet ihm die sel'ge Schaar
> Mit herzlichem Willkommen.

Diese christliche, jedenfalls poetische Idee der Fürbitte reflectirt sich in dem edeln Sinne unsres Kritikers als ein Begnadigtwerden aus Hofgunst, indem bei der heiteren Himmelskönigin eine junge Hofdame für einen hübschen Sünder eine Sinecure im Himmel auswirke [2]). Ebendahin gehört auch Herrn Menzel's, nicht blos ästhetisch, sondern mehr noch moralisch gemeinter Spott über den „Mädchenhimmel", seine Klage, daß „kein Mann im ganzen Himmel zu sehen sei". Es ist einfach zu erwiedern, daß wir ja in dieser Schlußscene nur am Eingange des Himmels sind, und nicht den ganzen Himmel übersehen; daß aber die den Menschen liebend und verzeihend zugekehrte Seite des Himmels im Geiste des katholischen Dogma als weibliche dargestellt zu werden, sich füglich eignete.

Nach dem Bisherigen würdigt und erledigt sich das Men-

---

1) Deutsche Literatur, 3, S. 339.

2) A. a. O. S. 336 f.

zel'sche Endurtheil von selbst. „Göthe's Faust, sagt er, sollte darthun, daß das Privilegium des vornehmen Lüstlings sich auch auf Jenseits erstrecke. Mag dieser Faust sich an jedem sittlichen Gefühl, an Treue und Ehre, versündigen, mag er sein Gewissen beständig übertäuben, jede Pflicht hintansetzen, auf Kosten Anderer, zum Verderben Anderer, stets nur seiner weichlichen Genußsucht, Eitelkeit und Laune fröhnen, und sich dem Teufel selbst ergeben: er kommt doch in den Himmel; denn er ist vornehm, privilegirt. So hat sich Göthe im zweiten Theile des Faust eine bequeme Brücke zum Himmel gebaut" [1]). Ja, Faust ist vornehm: sofern ihn das Gemeine nicht befriedigt; er ist privilegirt: sofern ihn eben dieß über die Schaar der niedrigen Geister erhebt; aber eine bequeme Brücke in den Himmel kann es nicht heißen, wenn Abkehr vom eiteln Genuß und thätige Theilnahme an großartiger, menschheitfördernder Arbeit zur Bedingung der Aufnahme gemacht wird.

Von dieser Beleuchtung der merkwürdigsten Menzel'schen Urtheile über einzelne Werke Göthe's wenden wir uns jetzt zu den allgemeinen Gesichtspunkten, unter welchen der genannte Kritiker die Göthe'sche Poesie herunterzusetzen bemüht ist.

„Göthe's Tendenz aufzufassen, ist schwierig. Die Kunst hat sich seiner bemeistert, und zwingt ihn, sich so und nicht anders zu äußern" [2]). Das klingt ja wie ein Compliment. Wessen die Kunst sich bemeistert hat, nun der wird ja wohl ein Künstler sein; wen sie zwingt, so und nicht anders sich zu äußern, der äußert sich gewiß auf die rechte Weise. Und dieß scheint Herrn Menzel's eigene Meinung sein zu müssen, wenn er es anderswo als das Auszeichnende der wahrhaft großen und originellen Dichter aufführt, daß sie dichten, weil und wie sie müssen, vom inneren Genius getrieben [3]). Auch daß sich bei Göthe keine Tendenz entdecken lassen will, erinnert an dasjenige, was unser Kri-

1) Deutsche Literatur, 3, S. 328 f. 342.
2) Europäische Blätter, 1824, 4, S. 235.
3) Deutsche Literatur, 3, S. 190.

tiker, in der zum Vortheil der Dichter des Alterthums angestellten Parallele derselben mit den neuen, von den ersteren sagt, sie haben keinen Zweck gehabt, sondern sich nur ausgesprochen, wie die Quelle sich ergießt, und wie der Vogel singt [1]). In Bezug auf Göthe soll es nun aber doch ein Tadel sein. Denn Herrn Menzel kommt es sonst nicht sowohl auf die Form, als vielmehr auf die Gesinnung, die Tendenz eines Dichterwerkes an [2]), und an Schiller, welchen er so gerne Göthe'n, zum Nachtheil des letzteren, gegenüberstellt, hebt er nichts stärker hervor, als seine edle Tendenz.

Nun wohl; der Dichter, der Künstler überhaupt, muß eine Tendenz, und zwar eine edle, haben. Nämlich die Tendenz nach dem Schönen. Das ist die edelste, die er haben kann. Aber diese Tendenz, sollte man meinen, versteckt sich doch bei Göthe nicht so, daß man sich beklagen könnte, sie sei schwer aufzufassen. Herr Menzel selbst bemerkt, obwohl als Tadel, daß Göthe einzig und allein darauf gesehen habe, ob etwas schön sei; daß er über der Rücksicht auf die Schönheit alle andern Rücksichten vergessen habe [3]). Freilich aber, wenn diese Tendenz allen wirklichen Dichtern und Künstlern gemeinsam zukommt, so ist, wenn die Eigenthümlichkeit des einzelnen charakterisirt werden soll, durch die Angabe, er tendire nach dem Schönen, noch nichts gesagt. Man will eine besondere Tendenz namhaft gemacht wissen, durch welche sich der Eine von den Andern unterscheide.

Gut; so sagen wir: das Schöne hat drei Momente, in welchen es sich entfaltet: das Erhabene einerseits, das Komische andrerseits, und die ruhige Einheit, in welche beide zurückgehen, das eigentlich sogenannte Schöne [4]), — und da kann nun die eigenthümliche Tendenz eines Dichters, Künstlers, nach Maßgabe

---

1) Ebendaselbst, S. 189.

2) Vergl. Literaturblatt, 1830, S. 107. Deutsche Literatur, 3, S. 361.

3) Literaturblatt, 1835. No. 109. S. 436.

4) Ich verweise hierüber auf die Schrift: Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen, von Dr. F. Th. Vischer. Stuttg. 1836.

seiner Natur und seines Charakters, vorzugsweise nach dem einen oder andern dieser Momente gehen. Es gibt Tragiker und Komiker, und Herr Menzel selbst gefällt sich in einer Vergleichung Schiller's mit Raphael, welche darauf hinausläuft, daß die Schiller'schen Ideale im Kampfe, d. h. im Elemente des Erhabenen, sich äußern; die von Raphael in sanfter Ruhe, d. h. mehr im Elemente des Schönen selbst. Sollten wir nun in diesem Sinne Göthe's eigenthümliche Tendenz angeben, so würden wir zwar zuerst sagen: Göthe arbeitete in allen drei Richtungen mit Glück, wie er gleich im Faust von der höchsten Erhabenheit zu der äußersten Komik überspringt, und dazwischen wieder in der anmuthigsten Schönheit ausruht. Hielte man uns aber entgegen, es lasse sich doch nicht gut ein völliges Gleichgewicht zwischen jenen verschiedenen Richtungen in einem Künstler annehmen, sondern dieser müsse sich wohl, wenn auch in allen Meister, doch zu einer oder der andern vorzugsweise neigen: so würden wir dieß zwar im Allgemeinen keineswegs zugeben, und uns desfalls auf Shakespeare berufen, um welchen sich jene drei — Musen oder Grazien, wie man sie nennen will — noch immer streiten, welcher er eigenthümlicher zugehöre; in Bezug auf Göthe aber würden wir, um Frieden zu bekommen, einräumen, daß er mehr als irgendwo sonst im Gebiete der reinen, ruhigen und anmuthigen Schönheit zu Hause gewesen.

Dieß läugnet auch Herr Menzel nicht; aber er läugnet, daß hiemit Göthe's Tendenz angegeben, und besteht um so mehr darauf, daß, sie herauszufinden, schwierig sei. Er findet in seinen Werken „ein Chaos von Widersprüchen", welche es zu einer Unmöglichkeit machen, aus ihm ein in sich zusammenstimmendes System der moralischen, politischen, oder religiösen Ansicht zusammenzusetzen; da er sich über diese Gegenstände im Götz und Egmont ganz anders als im Tasso und Wilhelm Meister, und wieder anders im Bürgergeneral, den Aufgeregten u. s. f. ausgesprochen habe [1]). Hierauf dient zuvörderst, was, glaube

1) Deutsche Literatur, 3, S. 364. Europ. Blätter, 1825, 1, S. 99.

ich, der alte Paulus in seinem Sendschreiben an Gutzkow erinnert hat, daß ein Roman oder Drama kein Katechismus ist, daß namentlich nicht dasjenige, was die verschiedenen in einer solchen Dichtung auftretenden Personen aussprechen, ohne Weiteres als eigene Ansichten und Grundsätze des Dichters betrachtet, und diesem in Rechnung gebracht werden darf. Und dieß gilt nicht allein von demjenigen, was die offenbar schlechten Subjecte eines solchen Stückes sagen, sondern selbst mit den Äußerungen seiner Helden ist des Dichters Ansicht nicht geradezu identisch. Der Held denkt, handelt und spricht unter gewissen Verhältnissen, in einer bestimmten Situation, hat überdieß sein besonderes Pathos, dessen Einseitigkeit ja eben sein Unrecht und sein Untergang ist; Beschränkungen, über welchen allen der Dichter erhaben steht. Was Tasso Ausschweifendes von dem Vorrechte des Genius sagt, ist damit in seinem vollen Umfang Göthe einverstanden? Gewiß wenigstens nach Herrn Menzel nicht, da er dieses Drama Göthe's Höflingsbekenntniß nennt, Tasso aber als ein sehr schlechter Hofmann dargestellt ist. Folglich ist hier wohl in demjenigen des Dichters eigene Ansicht enthalten, was er dem Antonio Feindseliges gegen die poetischen Naturen, und für die Unverbrüchlichkeit der conventionellen Regeln in den Mund legt? Gewiß ebensowenig konnte Göthe dem Genius so ganz alle Rechte vergeben wollen; vielmehr, um Göthe's eigene Ansicht herauszubekommen, muß man die Äußerungen Tasso's und Antonio's, der zwei Männer, die

> Nur darum Feinde sind, weil die Natur
> Nicht Einen Mann aus ihnen beiden formte,

durch einander temperiren. Ebenso, wer kann glauben, daß die Reaction des Götz gegen das aufkommende Bürgerthum, gegen den Übergang der Macht im Reiche von vielen kleinen Herren an wenige größere, Göthe's ganze Überzeugung gewesen sei; daß er die neue, veränderte Ordnung der Dinge, die Aufhebung des Faustrechts u. s. f., wirklich blos für eine Verschlimmerung gehalten habe? Nur Eine Seite der Wahrheit sah er offenbar in jenem Unwillen seines Götz: den Schmerz einer Heroennatur

über die immer engere Beschränkung der Individualität durch die Gesammtheit, und diese Seite hob er hervor, weil sie sich poetisch darstellen ließ; während die andere, ebenso wahre, ja wesentlichere Seite: der Gewinn der Civilisation bei jener Veränderung, ihrer Natur nach prosaisch, mindestens undramatisch ist, mithin in einem dramatischen Gedichte in Nachtheil gesetzt werden mußte [1]). — Um die eigene Ansicht eines Dichters aus seinen Poesien herauszufinden, bedarf es demnach eines verständigen Lesers, der zwischen den Linien zu lesen versteht, und wer über Wechsel der Ansichten des Dichters klagt, wo nur ein Wechsel der Personen und Charaktere seiner Dichtungen stattfindet, der beweist ebendamit, daß er jene Fertigkeit — eines der ersten Erfordernisse des ästhetischen Kritikers — nicht besitzt. Veränderungen der Ansicht, wie sie mit den verschiedenen Lebensstufen zusammenhängen, sollen damit so wenig abgeläugnet werden, als sie auf der andern Seite einen Vorwurf begründen können.

Doch unser Kritiker findet eben das tadelnswerth, daß Göthe für so verschiedenartige Subjecte und Charaktere sich habe begeistern können. „Welch ein Gemüth, ruft er aus, das sich gleich stark für Götz, Egmont, und wieder für den Bürgergeneral und Großkophta; für die Schwestern im Götz und in der Iphigenie, und wieder in den Geschwistern; für Gattinnen wie im Götz, und wieder in der Stella, in W. Meister, den Wahlverwandtschaften; für Männer wie im Götz, und wieder wie im Werther, Clavigo und den Mitschuldigen, Meister und dem Mann von 60 (soll heißen 50) Jahren, interessiren konnte!" [2]). Ja, und welch ein Gemüth, fahren wir fort, das sich gleich stark für Männer wie Romeo, Hamlet, Lear, und wieder für Falstaff und Consorten; für Frauen wie im Othello, und wieder wie in den lustigen Weibern von Windsor; für Mädchen, wie Julie, und wieder wie in der Liebe Müh' umsonst, interessiren konnte!

1) Vergl. Göthe's eigene Aeußerung: Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, Werke, 26. Band. S. 296 f.

2) Europäische Blätter, 1825, 1, S. 99.

Es fällt schwer, einen Satz, wie jener Menzel'sche, anders als parodirend zu widerlegen, weil es schwer ist, auch nur den Schein eines vernünftigen Gedankens darin zu entdecken. Soll denn der Dichter immer nur auf Einer Saite, dieselbe Melodie, oder doch in derselben Tonart, spielen? darf er nur Ein Ideal, oder nur Ideale von Einer Gattung, haben? Soviel ist doch klar: er darf sowohl komische als tragische Ideale haben, und innerhalb beider Gebiete wieder so viele einzelne, als Nuancen innerhalb derselben und auf dem Übergang von dem einen Gebiet in das andere möglich sind. So wird er von Männern neben dem heroisch-kräftigen Götz den sorglosen, lebenslustigen Egmont, und neben beiden den Windbeutel und Charlatan, im Bürgergeneral und Großkophta, darstellen dürfen; ebenso wird im Gebiete des Weiblichen ihm nicht verwehrt sein, von der tugendsamen Hausfrau bis zur Kokette alle Varietäten zu durchlaufen, und sich für jede dieser Figuren, was Menzel tadelt, „gleich stark zu interessiren". Freilich für jede in ihrer Art, und nicht so, daß er einen Söller zum Ideal der Männerwürde macht, oder eine Philine auf den Altar der Tugend setzt.

Doch nächstens hat Herr Menzel ein Recht, darüber ungeduldig zu werden, daß wir so lange thun, als verstünden wir nicht, was er meint, wenn er vom Dichter eine bestimmte Tendenz verlangt, und an Göthe eine solche vermißt. Bei unsern übrigen großen Dichtern, belehrt er uns ja, finde sich durchgängig ein bestimmtes Ziel, worauf am Ende alle ihre Darstellungen hinauslaufen: bei Klopstock Religion und Vaterland; Humanität bei Herder; bei Schiller Tugend, Freiheit und Recht, die Darstellung der Menschennatur in ihrer höchsten sittlichen Verklärung [1]). Eine bestimmte Tendenz dieser Art nun sei es, was Göthe'n durchaus abgehe. Zum Glück hat auch hierin Göthe den größten aller Dichter auf seiner Seite. Herr Menzel sage uns doch: was ist denn Shakespeare's Tendenz? Ideale Men-

1) Deutsche Literatur, 3, S. 255 ff. 315. 4, S. 114 ff. Europäische Blätter, 1825, 1, S. 93 f.

schen darzustellen? Ja wohl, unter Anderem. Tugend? Unter Anderem auch die. Freiheit und Recht verfechten zu lassen? O, wenn sich's traf, warum denn nicht? Aber expreß, tendenzmäßig, ging er auf keines von diesen Stücken aus. Das sind alles nur Ausschnitte des großen Kreises, der ihm offen stand; warum sich in solche Enge bannen? Die Menschheit in ihrem ganzen Umfange: nach ihren Höhen und Tiefen; ihren Reizen und ihren Schrecken; in dem vollen Reichthum ihrer Individualitäten, Bildungsstufen, Charaktere, Verhältnisse, Schicksale; in allen Verwicklungen der Leidenschaft wie der Intrigue; die ganze Scala der Stimmungen und Gesinnungen, war sein Gebiet: und eben dadurch ist er der größte Dichter. Dieß ist aber nur wieder ebensoviel, als wenn wir sagen: das Schöne im weitesten Umfang, in allen seinen Formen, habe er dargestellt; denn das eigenthümliche Gebiet, in welchem die Dichtkunst das Schöne auffaßt, ist der Mensch, und die übrige Natur kann blos subsidiarisch hinzukommen.

Wenn ein Dichter außer dem Zwecke, Schönes hervorzubringen, noch eine anderweitige, besondere Tendenz, nämlich als Endzweck, nicht blos als Mittel, hat; wenn es seine Absicht ist, durch die Werke seiner Muse die Sittlichkeit zu befördern, das Recht zu vertheidigen, Freiheit zu predigen: so ist er insofern gar kein Dichter; diese Zwecke liegen außerhalb des Kreises der Kunst, und man wird es seinen Arbeiten nicht zu ihrem Vortheil ansehen wenn eine solche nichtpoetische Absicht auf ihre Gestaltung eingewirkt hat. Lessing's Nathan, so groß der Gedanke und so schön die Arbeit im Einzelnen ist, hat doch darin etwas Prosaisches, daß er mit der Tendenz geschrieben ist, für religiöse Toleranz zu kämpfen.

Nur insofern etwa wird sich der Dichter ein besonderes Fach menschlicher Zustände, Charaktere und Gesinnungen vorzugsweise zur Bearbeitung ausersehen, als er darin das Schöne, sei es an sich, oder in Rücksicht auf seine besondere Naturanlage, am vollkommensten darstellen zu können hofft. Hiezu eignet sich aber gerade das, was Herr Menzel die höchste sittliche Erhabenheit

des Menschen nennt, den Ausdruck streng genommen, am wenigsten. Höchste Sittlichkeit ist reines Licht, oder doch die Farbe in ihrer Verflüchtigung in das Licht: das Licht für sich aber ist nicht schön, sondern die Farben. Der Versuch, einen Christus rein als solchen darzustellen, mißlingt immer; wie wir, nach unzähligen Vorgängen, noch neuerlich an dem Dannecker'schen gesehen haben. Um ihn zum Gegenstande der Kunst zu machen, muß er in eine Trübung versetzt werden, d. h. nicht blos in eine harmlose Situation, wie Lehren, Heilen, sondern in die des Kampfes und Leidens. In solche Trübungen und Kämpfe versetzt, wie Herr Menzel selbst lobend bemerkt, auch Schiller seine Helden.

Aber sie siegen vielleicht immer, sie arbeiten sich aus der irdischen Dämmerung zum Licht empor, und wecken so in dem Menschen das Bewußtsein der sittlichen Kraft; während die Göthe'schen Figuren aus den Schlingen der Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft, gar nicht hinauskommen? Die größte poetische Gestalt, welche Schiller geschaffen hat, ist unstreitig Wallenstein. Und gerade er bleibt in den Schlingen des Bösen verstrickt. Sollte Beides einen Zusammenhang haben? Sollte in dem letzteren Umstande wohl gar der Grund des ersteren liegen? Herr Menzel freilich, wo er die großen Schiller'schen Figuren aufführt, läßt — charakteristisch genug — die Person Wallensteins aus, und setzt dafür Max Piccolomini. Dieser unschuldige Held ist eine sehr schöne Nebenfigur, deren helle Farben sich gegen die düsteren Wallensteins trefflich abheben: aber als Hauptfigur würde er ein höchst fades, Körner'sches Drama geben. Warum? Weil er zu wenig Schatten hat, und daher nie, was die Hauptfigur einer Dichtung muß, für sich, sondern immer nur im Verhältniß zu andern Gestalten, sich gut ausnehmen kann. Eben darum muß Marquis Posa den ersten Platz mit Don Carlos theilen, weil in dem ersteren kein Kampf, keine menschliche Leidenschaft ist. Maria Stuart ist eine tragische Figur, weil sie so eben aus einem Meere von Verirrungen an's Land getreten ist, und die Jungfrau von Orleans wäre es nicht, würde nicht der Funken irdischen Begehrens in ihre Brust geworfen. Der

Tell, das Schauspiel, ist durch die Zusammenwirkung der verschiedenen Personen und Situationen höchst ergreifend; die Person des Tell aber steht an poetischer Tiefe und Bedeutung weit unter den bisher aufgeführten Figuren. So viel also ist ersichtlich, daß eine dichterische Gestalt um so mehr poetischen, namentlich tragischen, Werth hat, je mehr Gegensatz in ihr, sei es als streitender, oder als überwundener, oder als schon von vorne herein gebundener und beruhigter, zur Erscheinung kommt; ob in diesem innern Kampfe zuletzt das Gute oder das Böse siegt, darauf kommt es, wie wir am Beispiel des Wallenstein auf der einen, und der Maria Stuart und Jungfrau von Orleans auf der andern Seite sehen, in poetischer Hinsicht an und für sich nicht an. Und gewiß auch in moralischer nicht; sofern nur jede Person vom Dichter nach Verdienst behandelt wird.

In dieser, allen wahren Dichtern gemeinsamen Sphäre des Gegensatzes und der Trübung hat nun freilich Göthe großentheils andere Stellen angebaut, und andere Verhältnisse geschaffen als Schiller. Das Niederziehende, Bekämpfte, in den Schiller'schen Dichtungen ist Ehrgeiz, Herrschsucht, Despotismus, Niederträchtigkeit u. dgl.: bei Göthe treten außerdem besonders die weicheren Neigungen der sinnlichen Liebe noch hervor. Das Emporhaltende, Ideale, hat bei dem Ersteren gerne die Form bewußter sittlicher Grundsätze, und die Richtung auf Verbesserung des geselligen Zustandes: bei dem Letzteren wirkt es mehr unbewußt als natürlicher Takt, und zielt mehr auf die freie Ausbildung des Individuums und harmonische Gestaltung seiner Verhältnisse zu der wirklichen Welt ab. Die Personen ferner, in welchen sich die Harmonie dieser entgegengesetzten Elemente darstellt, sind bei Schiller mehr so beschaffen, daß das Bewundernswerthe an ihnen ist, wie die sinnliche Natur (z. B. in der Liebe) dem hohen Schwunge des Geistes so willig folgt: bei Göthe mehr so, daß man sich wundern muß, wie selbst die munterste Bewegung der Sinnlichkeit doch immer durch den Geist verklärt erscheint; d. h., um es mit einer Schiller'schen Unterscheidung zu bezeichnen, diese haben mehr Anmuth, jene mehr

Würde. Die umgekehrten Ideale, in welchen das Schlechte und Gemeine die Oberhand behauptet, hat Göthe vor Schiller den Vortheil voraus, auch komisch behandeln zu können. Was endlich den Kampf beider Elemente betrifft, so sind dieselben bei Schiller mehr an verschiedene Personen vertheilt; Schafe und Böcke sind bei ihm mehr geschieden: während bei Göthe Licht und Schatten mehr in Einer und derselben Person durcheinandergehen. Wo sie aber bei beiden in Einem Individuum kämpfen, da, könnte man vielleicht sagen, läßt Schiller die **materia peccans** schneller und entschiedener entweder ausgestoßen werden, oder den Tod bringen: während Göthe uns längere und verwickeltere Krankheitsprocesse vorführt.

Diese einfachen Grundzüge der Eigenthümlichkeit Göthe'scher Poesie werden nun aber in dem krummgeschliffenen Spiegel der Menzel'schen Kritik in die häßlichsten Fratzen verzerrt. Das vorwiegende Streben seiner Personen nach eigener Ausbildung wird als Egoismus hingestellt [1]); ohne daß bedacht würde, wie die Ausbildung der eigenen Person immer Beides enthält: nicht allein die Welt sich, sondern ebenso sich der Welt angemessen und dienstbar zu machen. Auch hier von dem Literarischen in das Persönliche abspringend, behauptet Herr Menzel, das innerste Wesen, nicht nur der Poesie, sondern auch des Charakters und Lebens von Göthe sei Egoismus, Eitelkeit, Selbstvergötterung gewesen, und so habe er in seinen vornehmsten Helden immer nur sich selbst porträtirt. Daher in allen seinen bedeutenderen Werken das Ideal eines herzensschwachen, genußsüchtigen, eiteln Glückskindes: im Werther, Clavigo, Weißlingen, Fernando in der Stella, Egmont, Tasso, dem Mann von 40 (50; wenn ich diese Correctur auch noch so oft mache, so ist es noch immer nicht halb so oft, als Herr Menzel dieses Beispiel, und immer mit jenem Fehler, anbringt) Jahren, Wilhelm Meister, Eduard in den Wahlverwandtschaften, und Faust [2]). Da ist nun aber für's

1) Deutsche Literatur, 3, S. 324.

2) A. a. O. S. 327. 369.

Erste das schon oben Erinnerte nicht bedacht, daß wenigstens im Drama eine einzelne Person nicht den ganzen, vollen Sinn des Dichters ausdrücken, mithin auch nicht seine ganze Person vorstellen kann; sondern, wenn Weißlingen als Abbild Göthe's angesprochen wird: so wäre es ein Unrecht, zu meinen, daß Götz ihm völlig fremd sei; soll Tasso Göthe sein: so ist auch Antonio ein Stück von ihm u. s. f. Für's Zweite, wenn Herr Menzel in sämmtlichen Göthe'schen Dichtungen nur Einen und denselben Centralcharakter findet: so hat weit richtiger ein anderer Kritiker die Bemerkung gemacht, zwei Charakterbilder haben Göthe'n durch alle seine Dichtungen begleitet: ein talentvoller, aber unselbstständiger Geist, der allen Einflüssen offen, von allen Seiten bestimmbar, durch die mannigfachste Aufnahme des Fremden endlich zu sich selbst gelangt — Meister; und ein kräftiger, selbstständiger Geist, der, während er in sich verschlossen, in sich selbst arbeitend, Alles durch sich selbst erreichen will, dem absolut Andern, der Herrschaft des bösen Geistes, verfällt — Faust [1]). Welcher von beiden soll nun Göthe selbst gewesen sein? Wenn der eine: so hat er nicht im andern; wenn er aber beides war: so hat er in keinem von beiden sich selbst porträtirt; was übergens an sich etwas ganz Unverfängliches wäre.

Als „allgemeines Kennzeichen der Göthe'schen Eitelkeit" bezeichnet Herr Menzel „die gänzliche Umkehrung, die er im Benehmen der beiden Geschlechter beliebt hat. Göthe war ein ästhetischer Heliogabolus (so schreibt Herr Menzel) und empfindelte sich in den weiblichen Genuß hinein" [2]). Wenn nun Göthe vollends einen Narcissus geschrieben hätte, in welchem das Weib, um dem in sich selbst verliebten Manne Appetit nach ihr zu machen, diesen in sich (das Weib) und sich in ihn (den Mann) verwandelt: wie Vieles würden wir dann von der Eitelkeit des Göthe-Narcissus und Narcissus-Göthe, von der Wollüstelei,

1) So ungefähr Rosenkranz, in der Rec. des zweiten Theils von Faust, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1833. Jun. No. 101. S. 801.

2) Deutsche Literatur, 3, S. 343.

die unter fremder Scheingestalt mit sich selber buhlt, zu hören bekommen!

Daß Göthe Licht und Schatten weniger an verschiedene Personen vertheilt, als in Einer und derselben beides ineinanderspielen läßt; daß die Leidenschaften, welche er schildert, mehr von der weicheren Gattung sind, und daß selbst seine idealen Personen mehr durch Anmuth als durch Würde gefallen, dieß gibt Herrn Menzel zu dem Vorwurf Anlaß, Göthe habe nur die gemeine Wirklichkeit, wie sie ist, aufgenommen, ohne sie dichterisch zu veredeln [1]). Wird aber unn Göthe'n zugleich vorgeworfen, die Schwächen und Gemeinheiten des wirklichen Lebens beschönigt zu haben [2]): so scheint es dennoch, er habe es zu veredeln gesucht. Doch wir müssen ja wohl zwischen veredeln oder verschönern, und beschönigen, unterscheiden: das Erste verändert die Sache, daß sie aus einer gemeinen wirklich zu einer edeln wird; das andere läßt die Sache wie sie ist, und ertheilt ihr nur einen schönen Schein. Zugleich aber erhellt, daß beides leicht verwechselt werden kann. Wenn Herr Menzel erklärt, ehebrecherische Gelüste, wie dergleichen in den Wahlverwandtschaften geschildert sind, können in der Wirklichkeit wohl vorkommen, aber als Auswüchse, über welche man uns nicht durch poetische Beschönigung, durch Verwechslung derselben mit den heiligsten Gefühlen reiner Liebe, täuschen solle: so fragt sich, ob nicht vielmehr der Kritiker wirkliche Veredlung mit bloser Beschönigung verwechselt hat. Denn diese Neigungen finden sich in den Personen des gedachten Romans mit einer Keuschheit und sittlichen Scheue gepaart, wie sie im Leben, wo einmal dergleichen Gelüste erwacht sind, selten angetroffen werden dürften: sie sind also veredelt; und beschönigt schon deßhalb nicht, weil sie ja bestraft werden. Aber, meint der Kritiker, darin liege doch eine Beschönigung, daß für dergleichen Personen, einen Werther, Clavigo, Faust, der Dichter eine Theilnahme zu erwecken suche, als ob sie wirklich Ideale einer männ-

1) Deutsche Literatur, 3, S. 347.

2) A. a. O. S. 357. 365 f. 373.

lichen Seele wären. Wer sagt denn Herrn Menzel, daß Göthe in diesen Personen Ideale männlicher Seelen habe darstellen wollen? Über dergleichen kahle Allgemeinheiten, wie Ideale der Männlichkeit überhaupt, war er, als ein Dichter, von Anfang an hinaus. Übrigens stellt er sie dar als mit Schwächen behaftet; läßt sie aber eben darum untergehen, oder schmerzlich geläutert werden: wer sich also ein ähnliches Schicksal ersparen will, der sei stärker! dieß ist die einzige Moral, welche man daraus ziehen kann. Herr Menzel scheint sich die Sache so vorzustellen, als ließe Göthe die unwürdigen Subjecte seiner Dichtungen nur des äußern Anstandes wegen bestraft werden, während er innerlich ihren Untergang mißbillige; ja er gibt in dieser Hinsicht ausdrücklich einen Wendepunkt in Göthe's Productionen an, daß nämlich dieser Anfangs noch aus Rücksicht auf das sittliche Gefühl des Publicums seine Helden, wie Weißlingen, Werther, Clavigo, aufgeopfert, später aber diese Scheue abgeworfen, und dieselben, wie W. Meister und Faust, siegreich dargestellt habe. Es muß sich dieß durch dasjenige erledigen, was über diese Werke im Einzelnen oben bemerkt worden ist; wozu noch kommt, daß bei Abfassung der Wahlverwandtschaften die längst abgeworfene Scheue vor dem Publicum Göthe'n auf's Neue angewandelt haben müßte.

Mit der Behauptung, daß Göthe Personen, welche den Untergang verdienen, schone, steht in sonderbarem Contraste der Vorwurf der Grausamkeit, mit welcher er an den Leiden, die aus den menschlichen Schwächen und Verschuldungen entspringen, sich weide, ohne dieselben durch irgend etwas zu versöhnen [1]). Beides scheint schlechterdings nicht zumal stattfinden zu können; unmöglich kann derselbe Dichter gegen seine Personen zu weich und zu hart, zu nachsichtig und wieder grausam sein. Vielleicht ist er aber beides gegen verschiedene Personen: nachsichtig gegen seine Lieblinge und Ebenbilder; grausam gegen diejenigen, welche unter deren Verbrechen zu leiden haben. Es werden hiezu unter andern

2) A. a. O. S. 374.

die natürliche Tochter und die Wahlverwandtschaften angeführt. In den letzteren ist es eher umgekehrt: Eduard, das angebliche Spiegelbild Göthe's, wird weit kälter behandelt als Ottilie, welche in ihren Leiden und ihrem Untergange vom Dichter mit einer Liebe getragen wird, die sogar der Sprache einen bewegteren Pulsschlag ertheilt, als sonst die Göthe'sche Prosa zu haben pflegt. In der natürlichen Tochter ist gar kein angeblich Göthe'sches Ebenbild; oder wenn etwa der Gerichtsrath ein solches sein soll, so ist dieser nicht der Urheber von den Leiden Eugeniens; diese Leiden aber werden eben durch die edle Resignation, das schöne Gleichmaß des Gemüths, versöhnt, welches Eugenie bei deren Erduldung offenbart. Das ganze Gerede von dieser Grausamkeit beruht auf der Unkenntniß oder dem Nichtkennenwollen eines der ersten Gesetze der Poesie, wornach im Gedicht auch Schmerz und Untergang so gehalten sein müssen, daß sie eine angenehme Empfindung hervorbringen.

Der seltsamste Widerspruch ist nun aber, daß derselbe Kritiker, welcher Göthe'n als unsittlich verdammt, Wieland in Schutz nehmen will. Man sieht, Herr Menzel sucht sich dadurch gegen die Beschuldigung der Pedanterei und Prüderie zu decken. Aber die Lobrede, welche er ihm hält, ist so hölzern ausgefallen, wie die Anrede eines Schulmeisters an seinen großgünstigen Patron an dessen Geburtstage. „O du holder, der Natur vertrauter Geist, durch dessen sonnenhelles Leben ein lächelnder Genius ging, und mit Oberon's Lilienscepter die Alltäglichkeit deiner Zeit in ein liebliches Wunder verwandelte, du klarer, besonnener Geist, der du das Maß des Glückes in der Weisheit fandest, und zum Tempel der Venus nur durch den der Urania (das ist ja auch eine Venus; oder ist die Muse Urania gemeint?) schrittest, dich anmuthstrahlenden Apoll unter Hirten, dich liebenswürdigen Gott unter deutschen Kleinstädtern, die noch dickere Schädel haben, als Böotier, dich wollen sie mit hängendem Maule und blinzenden Augen und gefalteten Händen verlästern, die prüden Hämlinge der Jetztwelt. Nein, so lange die Welt noch lächeln und küssen kann, unsterblicher Freund Wieland

(zum Glücke können die Todten gegen angebliche Freundschaften nicht mehr protestiren), wird sie dich gegen diese mittelalterlichen Affen vertheidigen, und wenn je eine Grazie auf Erden gewandelt, oder noch wandeln wird, so wird sie in Wieland ihren Liebling erkennen" [1]). Dergleichen auf Stelzen gehende Rednerei muß nach Herrn Menzel's eigenem Kanon Verdacht erregen, ob es auch wirklich Ernst damit sei. Doch es wird ein Grund des Vorzugs angegeben, der Wielanden vor Göthe eingeräumt wird. Der natürliche, leichte Sinn und Scherz, die lachende Lust, sei nicht zu verdammen (warum verdammte denn der Kritiker Göthe's Laune des Verliebten, die Mitschuldigen?), sondern nur die sentimentale, scheinheilige Unzucht, die ernsthafte, sinnende, weinende und betende Wollust. Gewiß; wenn Herr Menzel eine solche, wie in Heinse's und Fr. Schlegel's, so auch in Göthe's Werken, gründlicher als durch seine oben widerlegten Urtheile über dieselben, nachzuweisen im Stande ist.

Besonders komisch nimmt sich bei dieser Entgegenstellung Wieland's und Göthe's das aus, daß dem ersteren seine Einführung des französischen, selbst Crebillon'schen, Geschmacks in die deutsche Poesie nicht nur nicht zur Last gelegt, sondern insofern sogar zum Verdienst angerechnet wird, als er die schon vorher eingedrungene französische Frivolität durch seinen Einfluß gemäßigt und zum Anstande zurückgeführt habe (bei Göthe würde dieß Beschönigung der Unzucht heißen müssen): während Göthe hart darüber verklagt wird, den deutschen Geist dem fremden Einflusse unterworfen zu haben [2]). Es ist eigen, denjenigen, welcher die deutsche Poesie zuerst zu einer selbstständigen, auch vom Ausland anerkannten Macht erhoben hat, angeklagt zu finden,

---

1) Deutsche Literatur, 3, S. 272 f. Die gemachte Aufhäufung des Lobes auf Wieland zeigt sich weiter oben, S. 271 f., als wirkliche Superfötation auch des Ausdrucks, wo es heißt, Wieland habe der antiken und der französischen Grazie noch die deutsche Grazie einer naiven, unschuldigen Grazie hinzugefügt.

2) A. a. O. 3, S. 272. vgl. mit S. 325.

er habe sie dem Auslande zinsbar gemacht. Ebendahin gehört die Ungleichheit, daß Herder wegen seines poetischen Universalismus, welcher die Schätze entfernter Länder für Deutschland gehoben habe, gepriesen; Göthe dagegen über der Vielseitigkeit, mit welcher er sich in die verschiedensten Nationalcostüme zu werfen wußte, getadelt wird: man hätte die Werke fremder Nationen nur übersetzen, nicht nachahmen sollen [1]). Doch wird dieß alsbald dahin beschränkt, wenigstens in Einem und ebendemselben Werke hätte Göthe nicht verschiedene Manieren vermengen sollen; ein Tadel, der die classischen Productionen Göthe's nicht trifft, von manchen Arbeiten seines höheren Alters aber nicht abgewehrt werden soll.

Die Vorwürfe in Hinsicht der Nachahmung des Fremden dehnt Herr Menzel so weit aus, daß er sich nicht scheut, Göthe'n beinahe durchaus zum blosen Nachahmer zu machen, und die wahre Originalität ihm abzusprechen. Immer sei er nur der jedesmaligen Mode der Zeit gefolgt, und habe sie beherrscht nur indem er sich von ihr beherrschen ließ [2]). Zum Glücke sagt anderswo der Kritiker selbst, bei großen Männern könne man selten unterscheiden, ob sie mehr auf ihre Zeit, oder diese mehr auf sie gewirkt; große Geister seien nur die Spiegel der Zeit, durch welche sie eben geschliffen werden [3]). Wahrhaft originell, wird näher ausgeführt, sei Göthe nur im Faust und Wilhelm Meister, weil er in diesen sich selbst copirt habe [4]). Wie? sich selbst copirte er ja unserem Kritiker zufolge auch im Werther, auch im Clavigo, im Götz als Weislingen, in der Stella als Fernando, im Egmont, im Tasso, im Manne von 50 Jahren, in den Wahlverwandtschaften: so würde demnach seine Originalität sich doch ungleich weiter, als nur auf jene beiden Werke, erstrecken. Herr Menzel belehrt uns eines Andern. Vom Werther wollte er uns zuerst weiß machen, er sei eine Nachahmung des Miller'schen

1) A. a. O. 3, S. 322 f. vgl. S. 381 f.
2) A. a. O. 3, S. 367. 376 ff.
3) A. a. O. 1, S. 333 f.
4) A. a. O. 3, S. 381.

Siegwart; denn Siegwart, sagte er, war längst erschienen (nämlich 1776), als Göthe seinen Werther schrieb (1772)[1]. Seit er belehrt worden, daß man die Jahre **post Christum** nicht, wie die **ante Christum**, rückwärts zählt: so ist nun das Werk, das doch einmal kein Original sein darf, eine, zwar das Urbild nicht erreichende, doch wenigstens artige, Nachahmung von Rousseau's neuer Heloise[2]) — der einseitigste Standpunkt, um die Entstehung des Werther zu begreifen, welche noch weit mehr durch den Einfluß englischer Dichter, die Stimmung der Zeit und eigene Erlebnisse Göthe's, mithin durch so vielerlei Momente bedingt war, daß ihre Verarbeitung zu Einem Gusse hinlänglich die Originalität des Dichters beweist[3]). In den kleinen Lustspielen soll Göthe den Moliere und Beaumarchais copirt haben; welche Stücke von diesen, wird nicht gesagt; aber wenn es mit diesem Copiren sich so verhält, wie mit dem angeblichen Copiren der Voßischen Louise in Hermann und Dorothea: so darf uns für di Originalität Göthe's auch hier nicht bange werden. „Clavigo ist eine schwache Copie der Emilia Galotti"; man muß auf die Vergleichungspunkte begierig sein: Held, Heldin, Verhältniß beider, Verwicklung, Ausgang, durchaus verschieden; nur etwa Carlos mag oberflächlich dem Marinelli, Beaumarchais dem alten Galotti, vielleicht auch Marie der Gräfin Orsina, ähnlich sehen. Daß Lessing auf Göthe'n stark gewirkt, bekennt dieser selbst; aber daß er jenen nachgeahmt, gar copirt hätte, dazu waren beide Genien zu verschieden. „Göz von Berlichingen und Egmont verrathen eine Mischung der Sprache Shakespeare's und Lessing's"; — wenn in der Sprache des Göz eine Lessing'sche Ader ist! — „die Schönheiten im Göz verdanken ihren Ursprung größtentheils der bekannten treuherzigen Selbstbiographie dieses Ritters" — aber die im Egmont, wo sind denn die her? — „und dennoch ist in diesen prosaischen Trauerspielen nichts,

---

1) Europäische Blätter, 1824, 1, S. 104.

2) Dieß und das Folgende deutsche Literatur 3, S. 380 f.

3) Vgl. Göthe, aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit. Werke, 26. Bd. S. 214 ff.

was sie würdig machte, neben denen von Shakespeare und Lessing zu stehen" — so! — „vielmehr ist schon viel Koketterie und Schönthun darin." Ja, nämlich „die Eitelkeit des Vornehmen, gegenüber der Grisette, im Egmont, dem die Geliebte den Ordensstern bewundern muß" [1]), und was dergleichen saubere Fünde und tiefe Blicke Menzel'scher Kritik mehr sind. „Seine späteren Jambentragödien sind Früchte seiner Rivalität mit Schiller." Copien zu sagen, scheut sich hier Herr Menzel doch. „Ohne Schiller's Concurrenz wäre keine Iphigenie (sie ist gleichzeitig mit Schiller's erster Jambentragödie, 1787, erschienen), kein Tasso, keine natürliche Tochter entstanden". Was soll dieses mißwollende Gerede sagen? Seit wann hat sich denn ein Genius zu schämen, daß er von einem andern angefrischt und befeuert wird? Und tragen nicht gerade jene Jambentragödien ganz besonders das Gepräge Göthe'scher Eigenthümlichkeit? Ja, nach Herrn Menzel's Ansicht selbst kann doch nicht Schiller's Einfluß es gewesen sein, der in dem Hofmann Göthe das Höflingsbekenntniß, Tasso, erst hervorbrachte.

Die merkwürdige Formel, in welche Herr Menzel seine Herabsetzung Göthe's schon vor zwölf Jahren gefaßt hat, und auf welcher er noch besteht, ist bekanntlich die, daß Göthe nur ein Talent, mit Nichten aber ein Genie sei [2]). Unter Talent wird verstanden „das Vermögen der ästhetischen Darstellung überhaupt, ohne Rücksicht auf eine subjective Bestimmung, eine Poesie im Dichter selbst; denn es kann malen, ohne von einer Empfindung geleitet zu sein, ja oft das Gegentheil von dem, was der Dichter wirklich empfindet"; während das Genie einen solchen Widerspruch nicht zuläßt. Dann aber wäre ja gerade Göthe, Menzel's eigener Schilderung zufolge, kein Talent, sondern ein Genie gewesen, da er in seinen Dichtungen fast durchaus sich selbst copirt, die Gelüste seines eigenen Herzens ausgesprochen haben soll; mithin gar nicht in der Weise des blosen

1) A. a. O. S. 349.

2) Europ. Blätter, 1824, 4, S. 236. Deutsche Literatur, 3, S. 353. 361 ff.

Talents Empfindungen, die ihm fremd waren, dargestellt hätte. — Ebensowenig, wie von einer Poesie im Dichter, von einer solchen im Gegenstande abhängig, vielmehr auch das Unpoetische, Geringfügige, in ein dichterisches Gewand zu hüllen fähig und des Kunststücks wegen geneigt (wofür als Beweis unter Göthe's Werken wieder vorzugsweise der Mann von 40—60 Jahren angeführt wird, den wir gerne fallen lassen), sei das Talent die Virtuosität der Darstellung, formelle Fertigkeit: das Genie hingegen das Vermögen der Idee, welches der Form ihren Inhalt, dem schönen Leibe die edle Seele gibt. Das erstere Vermögen soll Göthe im reichsten Maße besessen haben, daher auch die Mannigfaltigkeit seiner Formen, der Rollenwechsel; das letztere soll ihm abgegangen sein.

Herr Menzel hat Recht. Wer keine andern Gedanken und Ideen in den Göthe'schen Werken sieht, als er: sechserlei Wollüsteleien, dreierlei Eitelkeiten, Höflingsbekenntnisse, Eselsbrücken in den Himmel u. s. f., der kann von dem Genie Göthe's keine hohe Meinung haben. Hinwiederum aber wird Herr Menzel einzuräumen so billig sein, daß, wer in diesen Dichtungen andere und bessere Gedanken zu finden weiß, auch über Göthe's Genie ein anderes Urtheil fällen muß. Über diesen Punkt also werden wir uns ganz friedlich vergleichen. Nur darauf sei Herr Menzel noch aufmerksam gemacht, ob er die Göthe'n von ihm zuerkannte Gabe der architektonischen Vollendung von dem Vermögen der Idee, also nach seiner Definition dem Genie, in der That trennen zu können glaubt? Die griechischen Tempel wenigstens, mit welchen er die Göthe'schen Werke in dieser Hinsicht vergleicht, oder die Plane zu denselben, sind gewiß nicht von ideenlosen Steinmetzen verfertigt worden.

Zum heiteren Beschlusse noch dasjenige, was unter unsres Kritikers Vorwürfen gegen Göthe als ein Haupt-, fast möchte ich sagen als Grundton, immer wieder hervorklingt. „Er bediente sich seiner Macht und hohen Stellung nicht, um in den Kämpfen, deren Zeitgenosse er war, mitzukämpfen für Recht, Freiheit, Ehre, Vaterland. Er bekümmerte sich nicht um die Lei-

den des Vaterlandes, ja er spie gelegentlich Gift gegen die kräftigen und freien Regungen der Zeit" (gegen welche, soweit sie nicht ausgeartet, oder von Hause aus Schwindeleien waren?). Als die französische Revolution ausbrach, „schrieb er einige leichtfertige Lustspiele" — und nicht auch Hermann und Dorothea, und die Schlußverse dieses Gedichts, die Herr Menzel bei jedem andern Dichter gewiß patriotisch finden würde? „Dann kam Napoleon. Was mußte der erste deutsche Dichter von ihm denken, von ihm sagen? Er mußte, wie Arndt und Körner, dem Verderber des Vaterlandes fluchen, und sich an die Spitze des Tugendbundes stellen (eine Art Jahn hätte Göthe sein sollen), oder mußte, wenn er nach deutscher Art mehr Kosmopolit als Patriot war, wenigstens wie Lord Byron den großen Helden und sein Schicksal in seiner tieftragischen Bedeutung auffassen" (wie? Göthe hätte Napoleon tragisch besingen sollen? damit ihm Herr Menzel noch ärger, als dem Freiherrn von Gaudy, den Leviten hätte lesen können?) u. s. w.[1]).

Die Widerlegung dieser Zumuthungen an Göthe hat zum Glück Herr Menzel selbst über sich genommen. „So, wie Göthe, schrieb er an einem andern Orte, sollte jeder ächte Dichter leben, einig mit sich selbst, und in seinen zartesten Empfindungen geschmeichelt von den Göttinnen des Glücks und des Ruhms, durch keinen Gegenwind, durch keine Klippe, durch keinen Strudel gehemmt, die vollen Segel vom günstigen Winde geschwellt, mit der reichen Ladung den sichern Port gewinnend. Kann man es Göthe verdenken, daß er, in sich diese seltene Himmelsgunst darstellend und genießend, eifersüchtig darüber wachte, und es vermied, seine selige Ruhe den höhern Zwecken des Jahrhunderts zum Opfer zu bringen? Man muß unbedenklich dem Dichter einen Egoismus zugestehen, der sein Haus trefflich bestellt, aber ihn unfähig macht, für Andere zu sorgen. Die Dichter sind immer Ausnahmen von der Regel, diesen wunderlichen Wesen muß man allezeit ihre Eigenthümlichkeit zu Gute halten, wegen des Schö-

1) Deutsche Literatur, 3, S. 326. 345.

nen, das damit verbunden ist" [1]). Der Himmel mag wissen, welcher gute Geist bei Niederschreibung dieser Zeilen auf einen Augenblick über Herrn Menzel gekommen war: gewiß ist, daß sie das Vernünftigste sind, was er jemals über Göthe geschrieben hat.

Weil ich einmal daran bin, schöne Stellen von Herrn Menzel auszuschreiben, so mögen zum Schlusse der Bemerkungen über seine Kritik Göthe's noch zwei derselben hier stehen. „Die Mittelmäßigkeit, die Geistlosigkeit, die Schwäche, die Furcht vor dem Genie, der Haß gegen die Größe, die Unverschämtheit und die Anmaßung des literarischen Pöbels, und die stillschweigende oder prahlerische Demagogie gegen die edleren höheren Geister, kurz die Gemeinheit der Schriftsteller, ist die Erbsünde der Literatur" [2]). Von den Liberalen und den Mystikern „sind die neuen Aristokraten sehr verschieden, die sich nur darum auf die äußerste Linke setzen, um die Alten anzufeinden, die sie selbst gern beerben möchten. Dieß sind die kleinen Pisistratiden, die durch ihre literarischen Demagogenkünste die Anarchie begünstigen, um selbst zur Tyrannis zu gelangen. Mancher hilft die alten Literaturkönige vom Throne stürzen, und hofft, der Thron werde für ihn selber stehen bleiben" [3]).

4. Innere Nichtigkeit der Menzel'schen Maßstäbe.

Es ist zuletzt am Beispiele der Menzel'schen Urtheile über Göthe gezeigt worden, wie das unmittelbare Dreinfahren mit moralisch-patriotischen Maßstäben die Kritik nothwendig verkehren muß. Zumal, füge ich jetzt hinzu, wenn diese Maßstäbe überdieß an ihnen selbst schon unzeitige, gemachte, falsche sind.

Der Freiherr von Gaudy soll Napoleon nicht besingen. Warum? Weil Napoleon der Unterdrücker Deutschlands war. Gut; er war's, er ist's nicht mehr. Aber die Nation soll ein

1) Literaturblatt, 1830, No. 39, S. 153 f.
2) Deutsche Literatur, 1, S. 96.
3) Literaturblatt, 1830, No. 5. S. 17 f.

Gedächtniß haben für ihre Schmach, und ihrem Unterdrücker nicht nur, sondern auch Verächter, nie vergeben. Auch dann nicht, wenn er bereits gebüßt hat? wenn ein weltgeschichtliches Gericht, das über ihn erging, die Verschuldungen gesühnt hat, welche auf ihm lasteten? Der Gestürzte, Todte, ist über nationelle Gegensätze erhoben, gehört der Weltgeschichte an, und darf auch vom deutschen Dichter gepriesen werden; natürlich nicht eben in der Rolle des Unterdrückers von Deutschland, aber nach den vielen andern Seiten, welche seine ungeheure Persönlichkeit darbietet.

Bei'm Anblicke des sterbenden Fechters in Rom soll der Deutsche sich mit allem Abscheu vor der Tyrannei der alten Römer gegen die alten Germanen durchdringen. Das ist ja fast wie Tiberius den trojanischen Abgesandten über den Tod ihres trefflichen Mitbürgers Hektor condolirte. In welchem Sinne könnte denn jetzt von Rom her uns etwas Ähnliches drohen, wogegen wir uns zum Voraus durch patriotische Begeisterung zu stärken hätten? Ohne solchen praktischen Zweck aber sich lediglich historisch zu erhitzen, wäre um so unpassender, da es den Genuß des Kunstwerks verderbt. Oder soll jene patriotische Erwärmung uns überhaupt gegen alle Feinde, die uns jemals könnten unterdrücken wollen, stärken? Am Ende vielleicht gar nicht blos zur Defensive, sondern selbst um für das Vergangene Rache zu nehmen. Wie wäre es, wenn wir einmal wieder einen Römerzug unternähmen, um den Römern, den Nachkommen unserer Unterdrücker, den sterbenden Fechter einzutränken?

Etwas der Art scheint unser Patriot wenigstens gegen Frankreich im Schilde zu führen. „Napoleon, schreibt er, that uns ein Weh und eine Schmach an, die zu sühnen, einst noch Ströme von Blut durch das schöne Frankreich rinnen werden; denn noch ist nichts gesühnt, noch trägt das Münster zu Straßburg die französische Kokarde" [1]). Schade nur, daß diese Kreuzpredigten gegen Frankreich um etliche und zwanzig Jahre zu spät (oder zu früh) kommen. In der gegenwärtigen Periode, wo beide Nach-

1) Deutsche Literatur, 4, S. 208.

barländer offenbar darauf angewiesen sind, auf dem Friedensfuß einander abzulernen, was das eine vor dem andern voraus hat; wo, wenn uns von außen her politische Gefahr droht, dieß am wenigsten von französischer Seite der Fall ist: hat ein solches Eifern keinen Zweck [1]). Gegen den friedlichen Einfluß der Unsittlichkeit, der antisocialen Tendenzen Frankreichs auf Deutschland wehre man sich; aber wenn dreiundzwanzig Jahre nachdem die Völker Frieden geschlossen, ein deutscher Schriftsteller noch immer in kriegerischer Rüstung am Rhein auf und ab rennt, mit dem unabläßigen Rufe: untersteht euch, und kommt wieder herüber! seid froh, wenn wir nicht hinüberkommen! so hat das doch etwas von der Art des edeln Ritters von Mancha. Zwar verwahrt sich Herr Menzel wiederholt gegen den Vorwurf eines blinden Franzosenhasses; versichert, er wisse die Vorzüge dieser Nation zu schätzen, sei von dem Werth eines friedlichen Verhältnisses zwischen zwei gebildeten Völkern innig durchdrungen, und weit entfernt, einen europäischen Krieg veranlassen zu wollen: nur wegwerfen solle sich der Deutsche an die Franzosen nicht [2]). Aber wozu dann von Blutströmen reden, die einst noch durch Deutsche in Frankreich fließen werden? wozu einem deutschen Dichter verbieten, den todten Helden des Jahrhunderts zu besingen, weil er seiner Nationalität nach Franzose war? In Herrn Menzel's Kopfe summen immer noch die Lieder gegen die „schnöden Franzen" von 1813, die er auch in seiner deutschen Literatur so reichlich wie keine andern hat wieder abdrucken lassen. Wer möchte den Werth verkennen, den diese Lieder für ihre Zeit hatten? aber wer auch die Lächerlichkeit haben, sie noch heute als täglichen Volksgesang festhalten zu wollen?

Aus eben dieser Periode stammen auch die moralischen Grundsätze unseres Kritikers. Deutschheit, Mannheit, Rückkehr zur guten alten Sitte, deutsche Innigkeit und Sinnigkeit, ist sein

---

1) Hier schlägt zum Theil ein: Menzel, der Franzosenfresser, von L. Börne.

2) Literaturblatt, 1836, S. 20 und 504.

drittes Wort; besonders seit er in den letzten Jahren, wie er selber von sich rühmt, als Verfechter „der Religion, der Sitte und der vaterländischen Ehre“ aufgetreten ist [1]). Das sind alles schöne Sachen und schöne Worte dazu, nur nicht ganz die rechten für unsere Zeit. Jede Zeit hat — ich will nicht sagen, ihre eigene Moral, aber doch ihre eigene Art, die Vorschriften derselben begründet wissen zu wollen. Für den alten Spartaner war es Motivs genug, daß das Gesetz etwas befahl; dem Israeliten konnte nichts Stärkeres gesagt werden, als: Jehova hat zu Mose gesprochen: sage den Kindern Israel u. s. f.; für die alten Christen, und das einfache christliche Volk noch jetzt, ist die höchste Instanz, daß Christus etwas gelehrt hat, daß es in der Schrift steht; endlich noch neuestens im Zustande der Unterdrückung durch Fremde, der politischen Noth, mochte zur Aufregung der Deutschen genügen, kurzweg an die Tugend ihrer Ahnen, an die Religion ihrer Väter gemahnt zu werden. Das alles aber macht jetzt, wenigstens auf die Gebildeten, nicht denselben Eindruck mehr.

Das ist ja eben, ruft Herr Menzel, die Elendigkeit unserer Zeit, der entnervende Einfluß weichlicher, frivoler Dichter, das Gift des neuen Franzosenthums, die fluchwürdigen Künste einer modernen Sophistik und Zweifelsucht, welche das Heilige umzustürzen, die Grundlagen des Völkerlebens zu untergraben sucht.

Ich lasse ihn austoben, und erwiedere nur: Es ist einmal so.

Und wenn, schreit der Verfechter der Religion und Sittlichkeit, wenn tausendmal, so soll es doch nicht so sein, so gewiß Hegel ein Lügner, ein feiger, feiler, giftiger Lügner war, indem er uns weiß machen wollte, was wirklich sei, sei immer auch vernünftig. Nein! im Gegentheil ist die unglaubige, unsittliche Wirklichkeit und Gegenwart höchst unvernünftig, und muß von jedem reinen und freien deutschen Manne bis zur Vernichtung bekämpft werden.

Mit welchen Waffen, mein Herr Ritter?

Mit welchen Waffen? Jeder kämpfe mit denen, die ihm

---

1) Literaturblatt, 1835, S. 427.

zu Gebote stehen. Der Schriftsteller mit der Gewalt seiner Rede, indem er die Schatten der großen Vorfahren heraufbeschwört, zu zeugen gegen das entartete Geschlecht; indem er nicht müde wird, Schmach, Fluch auszusprechen gegen die Niederträchtigen, und die vergessenen Namen: Gott, Tugend, Vaterland! den verführten Zeitgenossen in die Ohren zu rufen.

Nun, das hat allerdings Herr Menzel mit seiner Stentorstimme in letzter Zeit so eifrig gethan, daß dem ganzen Deutschland davon die Ohren gellen. Was hat es aber gefruchtet? Es hat seine Gegner in's Gefängniß gebracht, ihre Bücher unterdrückt, ihre nächsten literarischen Plane gesprengt, der Masse des Publicums einen moralisch=religiösen Schrecken eingejagt, bei Andern wenigstens ein Stillschweigen augenblicklicher Verlegenheit hervorgebracht: aber hat es das Übel gehoben? Nein. Warum nicht? Weil es dasselbe nicht an der Wurzel, sondern nur oberflächlich angriff; weil es ein Palliativ, kein Radikalmittel war. Ein Krebsschaden ist nicht mit dem einfachen Hausmittel zu curiren, wie wenn sich einer in den Finger geschnitten hat.

Oder vielmehr, die beständige Menzel'sche Vergleichung des fraglichen Umstandes mit einer Krankheit ist oberflächlich. Daß der menschliche Geist eine Auctorität um die andere abwirft; daß er, um etwas zu glauben, heut zu Tage etwas mehr verlangt, als die kahle Berufung auf den Buchstaben der Schrift; um etwas zu thun oder zu lassen, mehr, als die Mahnung, daß die gute alte Sitte es erfordere oder verbiete: das ist an sich ein Fortschritt zu nennen. Es ist seine innere Unendlichkeit, welche den Geist treibt, über alle Normen und Schranken, die sich von außen her ihm entgegenstellen, immer wieder hinauszugehen, und sich nur zu beruhigen, wenn er bei sich selbst, bei seiner eigenen Einsicht, angekommen ist. Zwar sind auch schon Bibel und Sitte Auctoritäten, welche in der That der Geist selbst sich als leitende Normen gegenübergestellt hat: aber sie sind noch in der Form des Fremden für ihn vorhanden, sie wollen erst geprüft, begriffen und gesichtet sein, ehe die Bildung unserer Zeit sie anerkennt.

Doch dieses Hinausgehen über die alterthümlichen Schran=

ken, dieses Gründefordern für Alles, diese Weigerung, etwas unbegriffen anzuerkennen, so sehr sie aus der Würde, dem eigenthümlichen Vorzug der Menschheit entspringt, ist doch zugleich etwas Gefährliches, und dieß ist der Grund, warum sie von Eiferern so gerne als blose Verderbniß und Krankheit unserer Zeit dargestellt wird. Sicherer ging man freilich und sicherer gehen noch immer diejenigen, welche sich in Religion und Sitte an das Gegebene halten. Die Forschung, das Denken, wird zwar am Ende auf dasselbe, wenn auch in anderer Form, hinausführen: aber wer kann wissen, ob er dieses Ziel erreichen, ob er nicht unterwegs ermüden, oder gar auf einem der vielen Abwege des weiten Gedankenfeldes zu einem ganz andern Ziele gelangen wird? Wer den Becher der Forschung austrinkt, wird, wie schon Baco sagt, wenn auch von Anfang irre gemacht, doch auf dem Grunde desselben Gott wieder finden: aber wie viele sind der Trinker, die ihn bis auf den Grund zu leeren vermögen? Die Ehe — gewiß wird das richtige Denken, die wahre Philosophie, immer wieder mit der Sitte und Kirche zusammentreffen, welche dieses Institut geheiligt hat. Wer aber einmal auf die blose Auctorität der Sitte und Kirche sich nicht mehr zufrieden gibt; wer Gründe will für die Heiligkeit jenes Verhältnisses, und zwar nicht blos äußerliche Gründe der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit, wie, daß Kindererziehung, Ordnung des Staats, ohne dasselbe nicht bestehen können; auch nicht blos das Vagste von den inneren Gründen, wie, daß die Würde des Menschen eine solche Beschränkung des Verhältnisses der Geschlechter verlange; sondern einen ebenso bestimmten als klaren Beweis aus dem Begriffe des Menschen heraus: der kann auf dem Wege seines Nachdenkens leicht auf Standpunkte gerathen, wo ihm die Gründe für die Heiligkeit jenes Instituts ganz aus dem Gesichtskreis verschwinden, er mithin gegen dasselbe so zu handeln wie zu reden in Gefahr ist.

Ebendeßwegen, ruft Herr Menzel, weg mit dem heillosen Räsonniren, das zu nichts, als zu Unheil, Verbrechen und Schande führt, wie wir an Frankreichs Abscheu erregendem Beispiele gesehen haben, und zurück zur einfachen Sitte und zum schlichten Glauben unserer Vorfahren!

Wenn es nur anginge, Herr Sittenreformator. Aber eine, mit Tieck zu reden, honnete Uhr läßt sich lieber eilf Stunden vor, als nur eine einzige rückwärts richten. Wenn eine Revolution die Auctoritäten, Privilegien u. s. f. niedergeworfen hat, so kann eine Reaction sie wieder aufrichten: aber dann folgt sicher eine neue Revolution. Sie haben schon von Sokrates gelesen, wie ich aus Ihrer deutschen Literatur ersehe, wo Sie Reden von ihm gegen Göthe benützen. Dieser Sokrates — ah! Sie glauben gewiß, ich werde Sie mit ihm vergleichen? Nun, er stand rein in einer unreinen Zeit: wie Sie; bekämpfte die Sophisten: wie Sie Göthianer, Hegelianer und die **jeune Allemagne**; wurde endlich von seinen Feinden angeklagt: wie Sie Ihre Gegner angeklagt haben — **Activum** oder **Passivum**, gleichviel; es gibt doch einen Vergleich. Aber der zweite Punkt, die Bekämpfung der Sophisten, ist es eigentlich, über welchen ich mir einige Anmerkungen erlauben wollte. Die Sophisten hatten die Auctorität der alten Götter und Sitten erschüttert; aller Dinge Maß ist der Mensch, hatten sie gesagt; was er in sich selber findet, das, und nur das, ist wahr und recht. Dabei kam nun heraus, was wir aus der Geschichte wissen. „Ein jeglicher that, was ihm gut däuchte", die Jugend verdarb, das Gemeinwesen sank, die Bande der Zucht und Ordnung lösten sich. Das mißfiel dem Sokrates. Was that er aber? Führte er die Jünglinge von Athen zu den Altären zurück, und ließ sie den alten Göttern auf's Neue unbedingten Gehorsam schwören? verwies er ihnen die sophistischen Grübeleien, und hieß sie, ohne rechts oder links zu sehen, der vaterländischen Sitte folgen? Nein; er ging in den Ton seiner Zeit ein, er räsonnirte mit: nur war er darauf bedacht, dem Räsonnement eine bessere Richtung zu geben. Indem er das Denken bei jeder Abirrung vom rechten Wege in seinen eigenen Widersprüchen fing, nöthigte er es, die gerade Straße einzuhalten, und gewann so durch das Denken selbst gewisse moralische Grundbegriffe, aus welchen er seine, mit der guten alten Sitte einstimmigen Lebensregeln ableitete.

So muß jeder es angreifen, der in einer zweifelnden, grü-

belnden Zeit für Religiosität und Sittlichkeit wirken will. Er muß den Zeitgeist zum Worte kommen lassen, sich mit ihm in's Zwiegespräch, in den Streit einlassen, und aus ihrem eigenen Standpunkte heraus die Zeitgenossen eines Besseren zu belehren suchen. Ganz anders Herr Menzel. Er möchte dem Zeitgeist den Mund zubinden, und ihn geknebelt, unter Stockschlägen und Fußtritten, an die verlassenen Altäre zurückschleppen. Wer dem Geist der Zeit zum Worte verhilft, wer in der — freilich nicht gleich von vorne herein jedem Junker Plump sich aufdringenden — Endabsicht, ihn zur Ordnung zurückzuführen, in seine Weise eingeht, wie unsere großen Philosophen und Dichter, der ist in unseres Kritikers Augen ein Mitschuldiger der verderbten Zeit. Just so ging es in Athen. Weil Sokrates über religiöse und moralische Gegenstände nach Art der Sophisten vorerst skeptisch und kritisch debattirte; weil Manche, die ihm zu bald aus der Schule liefen, wie Alcibiades, ohne seinen festen Tact sich angeeignet zu haben, der Willkür ihres Räsonnements preisgegeben, sich und Andern Schaden brachten, verklagte man ihn, neue Gottheiten eingeführt, und die Jugend verderbt zu haben. Herr Menzel, weit entfernt, in Sokratischer Weise ein Sittenverbesserer zu sein, würde vielmehr, wenn heut ein Sokrates aufstünde, sein allererster Ankläger werden.

Aus dem bezeichneten Standpunkte unserer Zeit entspringt namentlich für den Dichter ein Recht, ja eine Obliegenheit, welche Herr Menzel durchaus verkennt. Gemälde von lauter großen, einfachen Verhältnissen, von Charakteren, welche entweder unverbrüchlich am geglaubten Wahren und anerkannten Rechten festhalten, oder, wenn sie sich dagegen empören, vom gerechten Dichter unerbittlich daran zerschlagen werden, mögen einem selbst noch einfachen, in den Grundvoraussetzungen des Glaubens und der Sitte unerschütterten Zeitalter angemessen sein und Befriedigung gewähren: einer Zeit, wie die unsrige, nicht ebenso. Denn unter uns sind jene Grundsätze mehr oder minder alle in Frage gestellt, und so sehr auch der Dichter darauf bestehen muß, daß ein richtig geleitetes und weit genug fortgeführtes Denken und Erleben

dieselben nicht auflösen, sondern geläutert wiederherstellen werde: so sehr muß er das Recht der Individuen in Schutz nehmen, jene Grundsätze, sofern sie blos durch Auctorität, Herkommen u. s. f., noch nicht durch vernünftige Einsicht gedeckt sind, in Zweifel zu ziehen; ein Recht, wodurch dann auch die Stellung, welche die poetische Gerechtigkeit zu den Fehltritten jener Individuen nimmt, wesentlich verändert wird. Einen Unglaubigen z. B., einen Atheisten, konnte ein Dichter früherer Jahrhunderte nur mit Abscheu behandeln: ein Dichter unserer Tage, wenn auch von der materiellen Unrichtigkeit der Ansicht eines solchen überzeugt, muß doch sein formelles Recht zum Zweifel und zur Untersuchung ehren.

Überhaupt, sofern es der Poesie am nächsten liegt, den Stoff zu ihren Darstellungen aus der umgebenden Wirklichkeit zu nehmen, so wird ein Dichter unserer Zeit eine Masse weit verwickelterer und nach Umständen selbst schlüpfrigerer Verhältnisse in seine Darstellung aufzunehmen haben, als der irgend eines andern Jahrhunderts. In der modernen Aufklärung hat die Subjectivität alle festen objectiven Bestimmungen in sich aufgezehrt, und arbeitet nun, sie aus sich wiederherzustellen. Nichts gilt mehr weil es ist, sondern nur so weit es sich als geltend ausweisen kann. Da wird nun auf allen Seiten experimentirt, an Allem gerüttelt, ob es etwa blos ein Popanz, den Pöbel zu schrecken, oder eine wirkliche Ausgeburt des Geistes, eine Schranke sei, die er sich selbst aus sich gesetzt. Mit dem Glauben, der Liebe, der Ehe u. s. f., wird so verfahren; und stellt der Dichter dieses kecke, mitunter wohl auch freche Treiben dar, ohne die Subjecte desselben sogleich zu verdammen, trägt er seine, wenn auch zum Verderben bestimmten, Gefäße der Unehre mit einer gewissen Langmuth: so erheben kurzsichtige oder böswillige Beurtheiler ihr moralisches Zeter. Bedächten sie doch, daß, so gewiß in den Grundsätzen und Instituten, an welchen auf diese Weise gerüttelt wird, etwas Wahres ist, dieselben so gewiß nur geläutert und neu befestigt aus dem Processe hervorgehen können; daß aber auch, so gewiß der Geist seine Unendlichkeit sucht, diese Richtung der Zeit nicht zurückgedrängt werden kann.

Aber geleitet, vor Verirrungen bewahrt, kann sie werden. Es gibt Dichter, welche mit ihrem Denken und Wesen zu sehr nach der negativen Seite hängen; deren Darstellungen den Schein erregen, als sollte die freie Prüfung aller geltenden Meinungen und Institute mit durchgängiger Verwerfung derselben endigen, die Subjectivität, nachdem sie die objectiven Normen verschlungen, nur ohne feste Bestimmungen, rein nach Neigung und Willkür, sich bewegen dürfen. Was hat diesen gegenüber der besser gesinnte Schriftsteller zu thun? Ist er Dichter, so gehe er ebenso tief als jene in die theoretische und praktische Skepsis dieser Zeit ein; schildere ebenso lebendig die Verwickelungen, Anstöße, Keckheiten, welche nicht fehlen können, wo das Leben, nachdem es die sichere Basis der objectiven Auctorität verlassen, auf der schmalen Linie der Subjectivität, wie auf einem Seile, wandelt: aber hinter diesen Verwirrungen lasse er kräftiger als jene Dichter die Wiedergeburt des Glaubens und der Sitte, ihr verjüngtes Hervorgehen aus dem Geiste, ahnen, der fortan nichts anerkennen will, was er nicht aus sich selbst geboren hat. Eine ähnliche Aufgabe wird der Kritiker solcher Arbeiten haben. Mit Anerkennung ihres skeptischen Materials als eines berechtigten, weise er nach, wie dieses, als das Negative, für sich nicht schön sein kann, wenn nicht ein positiver Gehalt, wenigstens als angedeutetes Ergebniß, daraus hervorgeht. — Und nun Herr Menzel? Als Dichter will er mit dieser garstigen Zeit gar nichts zu schaffen haben. Er flüchtet aus der Wirklichkeit, die er poetisch nicht zu bemeistern weiß, in das Mährchenreich, schreibt Rübezahle und Narcisse, tändelt und kräuselt sich mit phantastischem Schnitzwerk herum, woraus uns wohl zuweilen auch ein der Gegenwart angehöriger Kopf, aber eben nur als Arabeske, entgegenblickt. Als Kritiker, scheint es, will er sich um so ernstlicher mit der Zeit einlassen. Er stellt sich vor sie hin und schimpft; sie will antworten: er schreit mit erhobener Stimme fort, abwechselnd eine Reihe Scheltwörter, dann wieder: Gott! Ehre! Freiheit! Vaterland! — und wenn am Ende vor Ekel an dem Lärm und dem ewigen Einerlei die Zuhörer sich verlaufen, und

er allein auf dem Markte steht: so rühmt er sich, als Sieger das Feld behauptet zu haben.

Sonderbar nimmt es diesem moralischen Eifer gegenüber sich aus, wenn wir anderswo das Geständniß von ihm lesen: „Wirklich kann eigentlich nur der schadenfrohe und im Spott unermüdliche Mephistopheles ein Gefallen daran finden, sich für die Moral begeistert zu stellen, lange Reden für sie zu halten u. s. f."[1]). In der That, wüßten wir nicht aus dem Nichtzutreffen anderweitiger Merkmale zu gewiß, daß Herr Menzel kein Mephistopheles ist: wir müßten auf seltsame Gedanken gerathen.

1) Deutsche Literatur, 2, S. 237.

II. Menzel und die Philosophie.

1.

Philosophie ist Herrn Menzel Streben nach dem „absoluten Wissen um den Urgrund, das Urwesen und die Urbestimmung aller Dinge". Aber „die Erreichung dieses Zieles, die uns Gott gleich machen würde, ist unmöglich; nicht nur in der Art, wie wir philosophiren, sondern schon darin, daß wir philosophiren, liegt ein innerer Widerspruch, und nur das Streben selbst ist das Ziel" [1]). Soll hiemit etwas der Philosophie Eigenthümliches, ein besonderer Übelstand, welcher bei ihr stattfände, angegeben sein: so ist dieß bereits irrig. Nicht das Philosophiren allein, sondern jedes ideale Streben des Menschen, in Kunst, Religion und Wissenschaft überhaupt, ist dieser Widerspruch, unabläßig ein Höchstes anzustreben, dasselbe aber in keinem einzelnen Produkte wirklich zu erreichen. Oder steht denn das Platonische, das Kantische System in einem andern Verhältniß zu der Idee, dem Ziel, der Philosophie, als die griechische Religion, der Protestantismus, zur Idee der Religion; oder die Antigone, der Hamlet, zum Ziele der Kunst?

Durch diesen Umstand also dürfte sich Niemand von der Philosophie abschrecken lassen. Dieß bezweckt Herr Menzel auch nicht, wie es scheint. Er betrachtet das Philosophiren als eine nothwendige Richtung des menschlichen Geistes, welche die gesammte Cultur unermeßlich befördert habe, welche er aber freilich auch wieder nur eine unausrottbare Neugier nennt; er lobt die Deutschen um des Reichthums und der Tiefe ihrer philosophischen Ideen willen, vermöge deren „wir" (**et quorum pars magna fui**)

---

1) Deutsche Literatur, 1, S. 272. 260 f.

insbesondere in den letzten fünfzig Jahren unbestritten den ersten Rang in der Philosophie behauptet haben: doch nicht ohne einen bittern Seitenblick darauf, daß wir über dem Denken so gerne das Handeln vergessen [1]). In der That bedenklich ist aber erst die Unzufriedenheit Herrn Menzel's darüber, daß man „die Philosophie schon auf Gymnasien treibe, und nicht einmal die Universität abwarte" [2]). Diesem nicht einmal nach zu urtheilen, wäre also Abwartung der Universität das Mindeste; eigentlich sollte noch länger gewartet werden; wobei dann nicht abzusehen ist, welche Zeit für das Studium der Philosophie übrig bliebe, da nach dem Eintritt in das praktische Leben in den seltensten Fällen so viel Zeit zu erübrigen ist, um ein solches Studium mit Erfolg von vorne beginnen zu können.

Vielleicht schwebte bei diesem Rathe Herrn Menzel Jacob Böhme vor, der auch nicht auf einer Universität, sondern auf der Schusterbank philosophirte, und er meint wohl, fingen auch Andere erst unter den Geschäften des bürgerlichen Berufs zu philosophiren an, so würde mehr in der Art des Jacob Böhme philosophirt werden. Unser Kritiker nämlich hält nicht nur mit Recht die Philosophie des Böhme sehr hoch, sondern die Mystiker überhaupt sind seine Leute, von Tauler bis auf Görres herunter. Er stellt den Mystikern die übrigen Philosophirenden als „Profanphilosophen" gegenüber; behauptet, „die größten Mystiker" seien nicht nur „stets tiefer in die Natur der Dinge eingegangen, als die größten Philosophen", sondern, „welche kranke Hirngeburten auch aus einzelnen mystischen Köpfen hervorgegangen seien: Tolleres und Ärmlicheres sei doch von ihnen nicht bekannt, als was hundert Profanphilosophen, die sich für ausgezeichnet vernünftig gehalten, zu Tage gefördert haben" [3]).

Verwandt hiemit ist, was Herr Menzel über den Unterschied zwischen Dogmatismus und Kriticismus sagt. Der Dog-

1) A. a. O. 1, S. 259 ff. 272 f. 330.

2) A. a. O. 2, S. 70. vergl. S. 58.

3) Literaturblatt, 1831, S. 138. Vergl. deutsche Literatur, 1, S. 130.

matismus, versichert er, „soll immer sein das Werk eines plastischen Naturtriebs, unwillkürliche, unverfälschte Offenbarung der eingeborenen Idee, und, genau wie bei'm Dichter, das freie Wachsthum einer eigenthümlichen Blume des Geistes. Der Dogmatiker ist in einer beständigen begeisterten Schöpfung begriffen, und es ist kein gutes Zeichen, wenn er aus der prophetischen Vision erwacht, und sich selbst kritisirt. Nur der Kriticismus darf und soll dieser Begeisterung entbehren, und den Gedanken als objectives Product von der subjectiven schöpferischen Gluth trennen" [1]). Bis daher haben die Philosophen unter Dogmatismus dasjenige Philosophiren verstanden, welches ohne Weiteres unsre Vorstellungen für Abdrücke, die nothwendigen Ergebnisse unseres Denkens für wirkliche Bestimmungen objectiv existirender Dinge nimmt; unter Kriticismus dasjenige, welches, unsre Vorstellungen und Begriffe von den Dingen zunächst als etwas blos Subjectives fassend, erst untersucht, wie weit denselben etwas Objectives entspreche. Dieser Unterschied ist in der Menzel'schen Declamation zu dem trivialen geworden, daß der Dogmatiker bei'm Philosophiren sich gehen lasse, der Kritiker aber auf sich und die Bewegungen seines Denkens Acht gebe; wobei insbesondere der Ausdruck verkehrt ist, der Kritiker unterscheide den Gedanken als objectives Product von der subjectiven schöpferischen Gluth: da es vielmehr heißen müßte, den Gedanken, als blos subjectives Product, unterscheide er von der Objectivität. — Doch, was belehren wir Herrn Menzel über den wahren Unterschied zwischen Dogmatismus und Kriticismus, den er doch selber am Besten kennt? Denn an einem andern Orte sagt er, die Dogmatiker „beantworten apodiktisch die Frage: was ist? die Kantianer fahren fort, zu fragen: was vernehmen wir?" [2]) Das ist aber eben die allerschlimmste Art von Unkenntniß, wenn einer nicht blos Falsches, sondern zufällig auch wieder das Wahre gibt, dieses aber so wenig als solches und in seinem Gegensatze mit jenem erkennt, daß er Beides nebeneinander stehen läßt.

---

1) Deutsche Literatur, 1, S. 329.

2) Deutsche Literatur, 1, S. 275.

Jeder der beiden von ihm unterschiedenen Richtungen weist unser Philosoph einen eigenthümlichen Styl zu. An den meisten deutschen Philosophen erregt ihm die Dürre der wissenschaftlichen Form, die in systematischen Tabellen, in Classen und Paragraphen sich gefällt, obwohl er die relative Nothwendigkeit davon nicht verkennt, einen „ästhetischen Widerwillen“ [1]. Es ist eigen mit Herrn Menzel. Im ästhetischen Felde sprach er fast nur von moralischem, jetzt, im philosophischen, spricht er von ästhetischem Widerwillen. Ist es nicht, als wollte er auf jedes Fach eben denjenigen Maßstab in Anwendung bringen, welcher zum andern Fache gehört? „Wie weit sind wir, ruft er aus, von der Majestät orientalischer Dogmatik, und von der Anmuth Platonischer Kriticismen entfernt“! [2]) Bei Herrn Menzel kann man doch immer etwas Neues lernen. Von Platonischen Dialogen, und von Kantischem und anderem Kriticismus, im Singular, hat man wohl schon gehört; aber von Platonischen Kriticismen schwerlich. Dem Dogmatismus, meint nun Herr Menzel, sei „die priesterliche Salbung und prophetische Donnerstimme“ eines Görres durchaus angemessen, welchem „der würdigste philosophische Styl“ zugeschrieben wird. Vom Görres'schen Styl ist im Allgemeinen schon oben gesprochen: prächtig, orientalisch, prophetisch, und was man in dieser Richtung noch weiter von ihm sagen mag, ist er gewiß; aber nichts weniger als philosophisch, da es ihm an Klarheit und Schärfe fehlt, und er zwar aufregend, aber zugleich betäubend wirkt. Dem Kriticismus, heißt es weiter, sei vermöge seines polemischen Charakters die Platonisch-dialogische Form am angemessensten. Zwar seien die neueren Versuche, namentlich einiger Kantianer, in der Form zu platonisiren, mißlungen; es werde sich aber doch eben diese Form des Philosophirens noch ausbilden müssen. Die Wahrnehmung jenes Mißlingens hätte Herrn Menzel auf die Einsicht leiten sollen, daß die Platonische Form auf Verhältnissen beruhte, welche ver-

---

1) A. a. O. S. 328.
2) A. a. O.

schwunden, und nicht mehr wiederzubringen sind; nämlich, außer der Eigenthümlichkeit des Platonischen Genius, auf der engeren Verbindung zwischen Philosophie und Poesie, welche seit Aristoteles sich immer mehr gelöst hat, indem die Philosophie sich in eine immer größere Masse von Bestimmungen hineingearbeitet hat, welche durch ihre verständige Natur wesentlich prosaisch sind, mithin in die dramatische Form des Dialogs nicht passen. Diese Form ist überdieß, wie hieraus zugleich erhellt, keineswegs rein aus dem Wesen der Philosophie hervorgegangen, deren kritisches, antithetisches Bedürfniß durch die dialektische Darstellung vollständig befriedigt ist, ohne zur dialogischen Form fortgehen zu müssen.

Sehen wir demnächst auf Herrn Menzel's Ausführungen über die einzelnen Philosophen, so läßt sich der Eindruck dieses Abschnitts seiner deutschen Literatur (wie des ganzen Werkes überhaupt) nur durch das Virgil'sche:

Apparent rari nantes in gurgite vasto

wiedergeben. So schwimmen die dürftigen historischen Notizen in einem Meere von Raisonnement, und zwar in einem recht trüben Wasser, aus welchem wir die Gegenstände größtentheils sehr verstellt und beschmutzt herausbekommen. Etwas mehr verschont bleibt man von diesem Raisonnement in des Verf. deutscher Geschichte, wo sich gleichfalls Etliches über die Philosophie findet; ohne daß jedoch die Angaben allenthalben in Übereinstimmung gebracht wären. So heißt es in der deutschen Geschichte: „Man nannte das ganze 18te Jahrhundert das philosophische, weil die Franzosen in ihrer Encyclopädie alles bisherige menschliche Wissen von einem unabhängigen, nicht mehr kirchlichen, oder auch nur christlichen Standpunkte zu betrachten anfingen“ [1]). Dagegen lesen wir in der deutschen Literatur: „Kant — wurde der Stifter jener großen Epoche der deutschen Philosophie, von der das vorige Jahrhundert den Charakter des philosophischen trägt“ [2]). Was soll nun gelten? was das Wahre sein?

1) S. 769.

2) 1, S. 268.

Wenn Herr Menzel keinen Philosophen gelesen hat, so hat er Jakob Böhme, den Patriarchen aller Mystiker, gelesen, dessen Werke er einmal herauszugeben gedachte. Auch hatte er im Literaturblatt einen Abriß seines Systems gegeben [1]), der wenigstens von der Außenseite desselben eine Vorstellung gewährt. In der deutschen Literatur ist Böhme weit ungenügender behandelt, und zwar am dürftigsten gerade im Abschnitt über Philosophie, wo es sogar an einigem Schiefen nicht fehlt. Wie Theophrastus Paracelsus die Physik, so, wird gesagt, habe Böhme die Psychologie nach naturphilosophischen Ideen bearbeitet [2]): da er doch auf die ganze Metaphysik — wenn hier dieser Ausdruck gebraucht werden darf —, auf Ontologie, Kosmologie und Theologie, wie auf die Psychologie, jene Paracelsischen Formeln angewendet hat. Nicht minder schief ist die Bemerkung: wie Valentin Weigel mehr die Zweiheit, so habe Böhme mehr „die Einheit in der Identität" hervorgehoben [3]). Die Zweiheit, der Unterschied des ersten, finsteren, grimmigen, natürlichen, und des zweiten, lichten und geistigen Princips, der Liebe, in Gott ist es, worauf, als etwas von der gemeinen Meinung Abweichendes, aber zur tieferen Einsicht Unentbehrliches, Böhme ganz besondern Accent legt; freilich so, daß er, als ächt speculativer Kopf, nicht zum Dualismus fortgeht, sondern beide Principien in der nicht minder nachdrücklich festgehaltenen Einheit des göttlichen Lebens zusammenhält. Etwas ausführlicher wird von J. Böhme im Abschnitt über Poesie [4]) und in der deutschen Geschichte [5]) gehandelt; aber auch hier nicht so, daß man der Sache auf den Grund zu sehen bekäme.

Dieselbe deutsche Geschichte weiß auch von Spinoza zu berichten. „Der niederländische Jude Spinoza stellte in den schärfsten Zügen die ältere Lehre des Mystikers Valentin Wei-

1) 1832, No. 79. 80.

2) Deutsche Literatur, 1, S. 265.

3) A. a. O. S. 279.

4) Deutsche Lit. 4, S. 157.

5) S. 582.

gel von dem in der Welt offenbarten Urgegensatze dar, und gab derselben nicht mehr in einer christlichen Idee, der Liebe, sondern in einem mathematischen Begriff, eine höhere Lösung"[1]). Daß das System des Mystikers Weigel auf Spinoza von Einfluß gewesen, ist zwar in den Worten des Geschichtschreibers nicht bestimmt gesagt, wie denn auch sonst von einem solchen Einflusse nichts bekannt ist; Herr Menzel könnte es aber vielleicht aus derselben Quelle wissen, aus welcher er die Notiz geschöpft hat, die er mit Vorliebe wiederholt[2]), daß Moses Mendelssohn das Vorbild zu Lessing's Nathan gewesen sei. Bis jetzt nahmen wir auf Lessing's eigenes Wort hin an, eine Novelle des Boccaccio sei es gewesen, welche die berühmte Erzählung von den drei Ringen, außerdem die Personen des weisen Juden und des Saladin, und das Verhältniß beider enthält; von einer näheren Beziehung Mendelssohn's zu diesem Stücke findet sich nirgends eine Spur[3]). Übrigens, wie gesagt, Herrn Menzel mag eine mir unbekannte Quelle zu Gebote stehen; denn aus den Fingern wird er eine Notiz, die er so oft wiederholt, nicht gesogen haben.

---

1) A. a. O. S. 770. vergl. 581.

2) Deutsche Liter., 1, S. 269. 3, S. 300. Deutsche Geschichte, S. 770.

3) Lessing's freundschaftl. Briefe. Werke, Donauösch. Ausg. 8. Bd. S. 621 (an seinen Bruder): „Ich möchte zwar nicht gern, daß der eigentliche Inhalt meines anzukündigenden Stücks allzufrüh bekannt würde; aber doch, wenn ihr, du oder Moses (Mendelssohn) ihn wissen wollet, so schlaget das Decamerone des Boccaccio auf: Giorn. I. Nov. III. Melchisedech Giudeo. Ich glaube, eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben, daß sich alles sehr gut soll lesen lassen, und ich gewiß den Theologen einen ärgern Possen damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten." S. 623 (An dens.): „Aber l. Bruder, selbst du hast dir eine ganz unrechte Idee davon gemacht. Es wird nichts weniger als ein satyrisches Stück — — und Herr Moses hat ganz recht geurtheilt, daß sich Spott und Lachen zu dem Tone nicht schicken würde, den ich in meinem letzten Blatte angestimmt." Vergl. S. 626 f. 633 f.

Doch das sind Kleinigkeiten. Nehmen wir das vor, was von der Lehre des Spinoza als solcher gesagt wird. Der Eindruck, wenn man die Menzel'schen Worte liest, ist ungefähr, wie wenn man irgendwo die Angabe fände: Europa ist der heißeste Welttheil, einem großen Theile nach zwischen den Wendecirkeln gelegen, das Vaterland der Neger. Man denkt: der Name ist verschrieben; aber bei Spinoza trifft Jahrzahl und sonstige Personalbezeichnung zu. Er soll einen in der Welt geoffenbarten Urgegensatz gelehrt haben. Es ist nicht möglich! Ein Urgegensatz in derjenigen Philosophie, welche dafür bekannt ist, alle Gegensätze nicht allein, sondern auch alle Unterschiede und Bestimmtheiten in dem Einen verschwinden zu machen. Der Geschichtschreiber wird doch nicht die Begriffe von Substanz, Attribut und Modus als Gegensätze aufgefaßt haben? oder die beiden Modi der Ausdehnung und des Denkens? Oder hat er an einen Urgegensatz eines guten und eines bösen Princips gedacht? Unmöglich, da ja Spinoza das Böse als Realität durchaus aufhebt, und es zur blosen Privation, einem Nichtsein, macht. Nun, etwas muß doch aber die Veranlassung zu dieser Darstellung gewesen sein. Auf einmal glaube ich der Sache auf den Grund zu sehen. Herr Menzel weiß, daß Schelling Manches aus Spinoza genommen hat; nun stellt Schelling in einigen seiner Schriften einen Urgegensatz von Existenz und Grund der Existenz, von Lichtem und Finsterem u. s. f., auf; folglich, wurde geschlossen, hat auch Spinoza einen solchen angenommen. Schade nur, daß diesen Gegensatz Schelling vielmehr aus J. Böhme geborgt hat. Aber Herr Menzel sah das Spinozische System nur durch das Medium des Schelling'schen, und so konnte ihm denn jener Spuk begegnen.

Dieß ist jedoch nicht das Einzige, was der Geschichtschreiber von Spinoza zu sagen weiß. Er soll den Urgegensatz, welcher sich in ihm nicht findet, durch einen mathematischen Begriff gelöst haben. Durch einen mathematischen Begriff? Der Begriff, in welchem bei Spinoza alle Unterschiede sich auflösen, ist bekanntlich der Begriff der Substanz. Das ist aber, so viel

ich einsehe, kein mathematischer Begriff. Aber Spinoza hat in mathematischer Methode philosophirt. Er bewegt sich von Definitionen und Axiomen aus durch Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien hindurch. Doch dieß ist die Form, nicht der oberste Begriff der Spinozischen Philosophie. Allein was thut's? Einem Menzel ist es schon erlaubt, den formellen Charakter eines philosophischen Systems zu dessen materiellem Grundbegriffe zu machen.

Was unser Historiker von Leibnitz zu sagen weiß, ist Folgendes[1]). Er habe „die Lehre von der Weltharmonie" aufgestellt. Wer nun die Leibnitzische Philosophie nicht von sonsther kennt, sondern sich erst aus den Menzel'schen Schriften über dieselbe belehren will, was wird sich der unter dieser Leibnitzischen Weltharmonie ungefähr vorstellen? Weltharmonie — denkt er, von Weltharmonie ist schon einmal die Rede gewesen, und bei'm Blättern findet er in einem früheren Abschnitte der deutschen Geschichte[2]) die Angabe, daß der Astronom Keppler eine „Weltharmonie" (soll heißen: Weltharmonik, **harmonice mundi**) geschrieben habe, „worin er die Zahlen, Töne und Formen auf ein allgemeines Gesetz zurückführte". An so etwas wird der Leser nun auch bei Leibnitz denken, zumal von demselben gesagt ist, er habe „an der Gränze der alten astrologischen, magischen, sympathetischen Zeit, und der neueren strengen Wissenschaftlichkeit" gestanden. Doch nein; Herr Menzel hat es an einer näheren Bezeichnung der Leibnitzischen Weltharmonie in der That nicht fehlen lassen. Sie „verrieth nichts mehr von der dunkelfarbigen Kirchendämmerung der alten Mystiker, sie war in klares weißes Licht getreten, wie ein Marmortempel auf Bergeshöh". Jetzt, lernbegieriger Leser, hast du doch wohl einen Begriff von der Leibnitzischen Lehre? Nicht? Nun, wenn eine so lichtvolle Darstellung dich nicht belehrt, so bist du doch allzu ungelehrig. Der Geschichtschreiber will sagen: Leibnitz stellte die Lehre auf, daß

1) Deutsche Literatur, 1, S. 266 f. Deutsche Geschichte, S. 770.
2) S. 578.

die ganze Welt aus Monaden bestehe, d. h. aus vorstellenden Wesen verschiedener Stufe, deren jedes abgeschlossen für sich, als eine Welt in sich, existire, ohne Einwirkung von andern zu erleiden, oder auf andere auszuüben. Daß nun aber doch den Veränderungen und Vorstellungen in der einen Monade ebensolche in der andern entsprechen; daß, wenn ich Hand an dich lege, du dieß empfindest; ja schon, daß auf den Entschluß derjenigen Monade hin, welche meine Seele ausmacht, die Monaden meines Arms sich in Bewegung setzen: dieß kommt nach Leibnitz nicht daher, daß eine Wirkung von mir auf dich, überhaupt von einer Monade auf die andere, überginge, sondern daher, daß Gott, die Monade der Monaden, diese von vorne herein in das Verhältniß gesetzt hat, daß ihre inneren Veränderungen einander entsprechen, daß mit einer Bewegung meiner Hand gegen dich gleichzeitig eine Empfindung in dir entsteht, aber nicht durch jene Bewegung, sondern vermöge der durch Gott präſtabilirten Harmonie aller die Welt bildenden Monaden. Sieh, unverständiger Leser des Herrn Menzel, dieß alles hat er mit bewundernswerther Kürze in den prägnanten Ausdruck: Weltharmonie, zusammengedrängt; ein Anderer, wenn er kurz sein wollte, hätte vielleicht Monadenlehre gesagt, und etwa noch präſtabilirte Harmonie hinzugesetzt: aber schwerlich hättest du von einem Andern eine so brillante Illumination mit dunkelrothem und weißem Licht, letzteres einen Marmortempel auf Bergeshöh vorstellend, in den Kauf bekommen.

Zwischen Leibnitz und Kant ist unter Andern auch von Garve die Rede[1]; aber weniger von ihm als Schriftsteller, denn vielmehr als Märtyrer der Stubengelehrsamkeit, und Dulder mancher körperlicher Leiden. Eine Gelegenheit, gegen die Stubengelehrsamkeit zu eifern, gegen die „welke Theorie" zum Vortheil des „ewig grünen Lebens" zu predigen, der allzufleißigen Jugend ein warnendes Beispiel zu geben, wohin es führe, wenn sie sich

1) Deutsche Literatur, 1, S. 270.

die Wangen hohl und bleich studirt[1]), läßt Herr Menzel nicht hinaus: mögen dafür auch ein paar Notizen dahintenbleiben. Daß nun von Garve, neben dem Commentar zu Cicero's Officien und der Abhandlung über den deutschen Bauer, nicht noch manches Andere angeführt wird, ist weniger zu verwundern, als daß seiner Verdienste um den deutschen Styl, um geschmackvolle Darstellung philosophischer Gegenstände, und namentlich seiner Forderung an die Philosophen, populär zu schreiben[2]), keine Erwähnung geschieht, welche doch so ganz Wasser auf Herrn Menzel's Mühle war. — Von Mendelssohn ist fast nur die Rede, um den heutigen Juden an seiner Bescheidenheit und Mäßigung ein Muster zu geben. — Eberhard soll eine Kantisch-einseitige Geschichte der Philosophie geschrieben haben[3]); es ist aber bekannt, daß Eberhard sein Lebtage ein Wolfianer und Gegner der Kantischen Philosophie war.

In der Schilderung Kant's ist die ganze Seite seines Systems übergangen, welche die Kritik der Urtheilskraft bildet, unerachtet gerade diese Seite theils auf die weitere Fortbildung der Philosophie, theils auf die Ästhetik, vornehmlich durch Schiller, besonders einflußreich geworden ist. Ferner ist das Verhältniß übersehen, in welches Kant die theoretische und die praktische Vernunft in Betreff der Erkenntniß des Übersinnlichen setzte, indem er die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, an deren theoretischer Erkennbarkeit er verzweifelte, als Postulate der praktischen Vernunft darstellte. Herr Menzel sagt nur, Kant habe dem französischen Unglauben und dessen unsittlichen Folgerungen nicht gehuldigt, sondern den Menschen auf das Sittengesetz in der eigenen Brust angewiesen, und indem im Verfolge Kant gar als derjenige dargestellt wird, welcher den Geist seiner Zeit, der eine Erde ohne Himmel, einen Menschen ohne Gott wollte, am

---

1) S. Deutsche Literatur, 1, 1ter Abschnitt und S. 172. Literaturblatt 1829. No. 95.

2) Vermischte Aufsätze, S. 352 f.

3) Deutsche Literatur, 1, S. 323.

vollkommensten ausgesprochen habe [1]): so tritt diese Seite seiner Philosophie in ein falsches Licht. In Heine's — doch auch keines Philosophen von Profession — bekannter Schrift ist das Alles mit weit mehr Sachkenntniß wiedergegeben.

Von Fries heißt es: „Reinheit und Schönheit für das sittliche Leben, Freiheit und Recht für das politische, waren die Ideale, die er — zu seinem ewigen Ruhm empfiehlt" [2]). Was ist damit Charakteristisches gesagt? Welcher Philosoph hätte nicht diese Ideale? Den Unterschied zwischen den einzelnen Philosophen macht nur die verschiedene Fassung dieser Begriffe aus. — Wenn von Krug gesagt wird, er sei Führer der Halbgebildeten geworden, „die so gern gegen den Tiefsinn Anderer, den sie nicht begreifen, Chorus machen", ja er habe „zuweilen sogar gegen Andersdenkende aufgehetzt" [3]): so kann man sich hiedurch an allerlei Leute erinnert finden. — Die Anführung eines Chr. Weiße unter den Anhängern Jacobi's scheint eine Verwechselung des ältern Philosophen und Psychologen Christian Weiß mit dem jüngeren C. H. Weiße in Leipzig zu sein.

Daß Herr Menzel bedeutenden Respect vor Fichte [4]) hat, ist sehr löblich. Freilich gilt dieser Respect nicht sowohl dem Philosophen, als dem Patrioten; wenigstens nicht dem theoretischen, sondern dem praktischen Theil seiner Philosophie. Seine Theorie heißt „absurd, ein philosophischer Irrthum" [5]), der ihm nur um der edeln Folgerungen willen verziehen wird, die er für's praktische Leben daraus gezogen. Von der beziehungsweisen Wahrheit dieses Standpunktes, von der inneren Nothwendigkeit, vermöge welcher der Gedanke über Kant hinaus zum vollendeten Idealismus schreiten mußte, hat Herr Menzel hier so wenig, als sonst in ähnlichen Fällen, eine Ahnung. Ja, er geht sogar

1) A. a. O. S. 272.
2) A. a. O. S. 285 f.
3) A. a. O. S. 286.
4) A. a. O. S. 287.
5) Ueber ihn vergl. Deutsche Lit. 1, S. 276. 277. ff. Deutsche Geschichte, S. 770.

so weit, die der theoretischen Philosophie angehörigen Werke Fichte's völlig zu ignoriren, indem er geradezu sagt: „Fichte war ganz Moralist, und alle seine Werke beziehen sich auf das handelnde Leben". Sonst hat man seine Schriften: Über den Begriff der Wissenschaftslehre; Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre; Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Hinsicht auf das theoretische Vermögen; Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie — zur theoretischen Philosophie gerechnet. Man könnte vermuthen, daß Herr Menzel von diesen Schriften mit dem ganzen Jenaischen Aufenthalte Fichte's nichts wisse. Er spricht nämlich von „Fichte in Berlin" als demjenigen, der über Kant hinausgegangen sei, und nur noch das erkennende Ich anerkannt habe: während doch bekannt ist, daß die Periode, in welcher Fichte sein System des subjectiven Idealismus ausbildete, sein Aufenthalt in Zürich, und noch mehr in Jena, war; in den späteren Berlinischen aber nur noch theils eine Reihe von populären und Erläuterungsschriften, theils die bekannte Umbildung seines Systemes fällt. Doch auch unter den Schriften dieses Zeitraums ist ja der sonnenklare Bericht, der sich durchaus nicht auf das Praktische bezieht. Oder sind vielleicht für Herrn Menzel die theoretischen Schriften Fichte's deßwegen nicht vorhanden, weil er sie nicht versteht? Nein; dann würde Fichte gar nichts für ihn geschrieben haben; denn er bekennt ja, daß selbst Fichte's Reden an die deutsche Nation außer der Schule nicht zu begreifen seien.

Übrigens ist die Schonung anzuerkennen, welche darin liegt, daß Herr Menzel den theoretischen Theil der Fichte'schen Philosophie blos absurd nennt. So, wie er sich diese Lehre vorstellt, ist dieß der allermildeste Ausdruck, der sich gebrauchen ließ, und Fichte hat es wohl nur seinem Patriotismus zu danken, daß unser Literator nicht ganz anders mit ihm spricht. Ihm zufolge war nämlich Fichte's höchster Satz: „Das Ich ist Gott". Dasselbe, meint er, sei bei Hegel der Fall, aber mit dem wesentlichen Unterschiede, daß Fichte's Ich „ein edles, thatkräftiges, nur das Gute wollendes", Hegel's seines „ein blos denkendes,

kleines, suffisantes Ichlein" gewesen [1]). Also das Ich, welches Fichte zum Gott machte, war nach Herrn Menzel das Ich mit allen persönlichen Eigenschaften, welche es in diesem Johann Gottlieb Fichte hatte, mit Einem Worte, das empirische Ich. Wie, und der Kritiker erhebt sich nicht, um über Gotteslästerung zu klagen? Ein Mensch, und wäre es der tugendhafteste, der sich selbst für Gott erklärt, kann, wenn er, wie Fichte, bei gesunden Sinnen ist, nur Gegenstand des Abscheues werden. Wie parteiisch also von Herrn Menzel, daß er Fichte'n wegen seiner Verdienste um das deutsche Vaterland so durchschlüpfen läßt.

Vielmehr aber ist nun dieß das allergröbste, schülerhafteste Mißverständniß des ersten Satzes von Fichte's System, aus seinem reinen Ich ein empirisches zu machen. Sagt Fichte nicht ausdrücklich in der Wissenschaftslehre, das Ich, welches ihm das Absolute ist, sei „dasjenige, dessen Sein blos darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt" [2])? Oder, daß ich Herrn Menzel nicht zumuthe, zu verstehen, was hierin liegt, sagt derselbe nicht in seinem sonnenklaren Bericht an das größere Publicum, in welchem er versucht, die Leser — also wohl auch solche, wie Herrn Menzel; aber der liest so etwas nicht — zum Verständniß zu zwingen: „Das Ich des wirklichen Bewußtseins ist ein besonderes, eine Person unter mehreren Personen, welche insgesammt, jede für sich, sich gleichfalls Ich nennen. Ganz etwas anderes ist das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht; es ist durchaus nichts weiter, als die Identität des Bewußtseienden und des Bewußten, und zu dieser Absonderung (zum reinen Ich) muß man sich durch Abstraction von allem Übrigen in der Persönlichkeit erheben" [3]); und besonders stark in einem Briefe an Jacobi: „Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum: so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich er-

1) Deutsche Literatur, 1, S. 314.
2) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 11.
3) S. 134 f. vergl. S. 90 f.

klärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten"[1]).

Fichte's „Grundsatz" war nach Herrn Menzel: „nur das sei, was der Mensch thue". Nämlich „ein riesenstarker Wille in der eigenen Brust sollte jede fremde Krücke dem neugeborenen Geschlechte entbehrlich machen". Es ist also ein aus dem Willen hervorgehendes, ein freies Handeln gemeint, aus welchem Fichte alles Seiende abgeleitet haben soll. Diese Vorstellung hat aber Fichte ausdrücklich für wahnsinnig erklärt. „Man hat, sagt er, den Satz der Wissenschaftslehre: was da ist, ist durch ein Handeln des Ich (insbesondere durch productive Einbildungskraft) da, so ausgelegt, als ob von einem freien Handeln die Rede wäre, weil man nicht fähig war, sich zu dem daselbst doch zur Genüge ausgeführten Begriffe der Thätigkeit überhaupt zu erheben. Nun war es leicht, dieses System, als die ungeheuerste Schwärmerei, zu verschreien. Man sagte damit viel zu wenig. Die Verwechselung des, was durch freies Handeln da ist, mit dem, was durch nothwendiges da ist, ist eigentlich Raserei"[2]).

Doch auch von dem praktischen Theile der Fichte'schen Philosophie, welchen er so sehr preist, ist Herr Menzel kein gründlicherer Kenner, als vom theoretischen; wie freilich zum Voraus schon daraus wahrscheinlich wird, daß er, wie wir so eben sahen, einen zum letzteren Theile gehörigen Punkt zum ersteren rechnet. Ferner soll nun aber Fichte behauptet haben, „das Recht sei nur die Pflicht". Denn er sage ja: „Recht ist, was uns das Gewissen befiehlt, also Pflicht. Was uns das Gewissen nicht verbietet, dürfen wir thun, und was wir thun dürfen, ist ein Recht"[3]). Wieder ein recht schülerhaftes Mißverständniß. Fichte will hier so wenig Recht und Pflicht identificiren, daß er vielmehr ihren Unterschied anschaulich machen will, indem er recht, das Rechte (**honestum**) und ein Recht (**jus**), jenes

1) Fichte's Leben, 1, S. 240.

2) Grundlage des Naturrechts, Einleitung, Anmerk. zu No. 5.

3) Deutsche Literatur, 2, S. 184.

so viel als Pflicht, oder was wir sollen, dieses, was wir dürfen, einander entgegenstellt. Und Herr Menzel läßt sich durch die Gleichheit der beiden deutschen Wörter, ohne Rücksicht auf alles was dabei steht, täuschen, und meint, beides solle für Eins erklärt werden! Wie wenig dieß im Sinne Fichte's lag, erhellt aus der nächsten besten Stelle seiner in diese Fächer einschlagenden Schriften, z. B. aus folgender: „Der Begriff der Pflicht, der aus dem Sittengesetze hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe. Ja das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständniß aller Welt, nicht aufhört, ein Recht zu sein“ [1]). Ja, wenn es auf Phrasen ankäme, wie: Fichte's „Grundsatz blitzt wie das Flammenschwert eines Engels in das durch Mattigkeit, Sinnlichkeit und Lüge entwürdigte Paradies des Menschenlebens“, dann wäre Herr Menzel der Mann, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben.

Dem Schelling'schen Systeme ist er unter allen am meisten hold; doch wie wenig gründlich er auch dieses aufgefaßt, zeigt sich in der Art, wie er es dem Hegel'schen gegenüberstellt. Aus dem Indifferenzpunkte zwischen Subject und Object, Natur und Geist, von welchem aus Schelling alle Dinge betrachtete, seien, meint er, seine Schüler, unfähig das Gleichgewicht zu behaupten, und die ganze Sphäre zu umfassen, auf die eine oder andere Seite gefallen: „Oken habe den materiellen, Hegel den geistigen Pol vorwiegen lassen“; er habe „die Lehre Schelling's einfach herumgedreht, und dem Subject wieder das Übergewicht gegeben“ [2]). Dieß ist, was Hegel betrifft, ebenso irrig, als die von Herrn Menzel vorher zurückgewiesene Betrachtung der Schelling'schen Philosophie als einseitiger Naturphilosophie. Daß ein Philosoph einen Theil des Systemes ausführlicher als

---

1) Grundlage des Naturrechts, S. 51 f.

2) Deutsche Literatur, 1, S. 280. 314. Deutsche Geschichte, S. 771.

andere behandelt, dieß beweist, wenn er nur diesen andern Theilen ihre Stelle bestimmt, noch keine Einseitigkeit des Systems. Daß daher Hegel mehr über die Philosophie des Rechts, des Staats, der Kunst und Religion gesagt hat, als über die der Natur (welche er aber encyclopädisch gleichfalls bearbeitet hat), das kann jenen Vorwurf gegen ihn so wenig begründen, als daß Schelling mehr über die Natur schrieb, den entgegengesetzten. Herrn Menzel scheint, aus seinem Reden von einer „Physik der Logik" bei Hegel zu schließen, dessen Bearbeitung der Logik zu jenem Urtheile verleitet zu haben. Allein wer diese Logik gelesen hat, der weiß, daß sie nicht auf die Seite des Geistes, im Gegensatze zur Natur, gehört, sondern eben nur die Exposition jenes Schelling'schen Indifferenzpunktes zwischen beiden ist. Die Identität von Subject und Object, welche Schelling als intellectuelle Anschauung nur postulirte, hat Hegel in seiner Phänomenologie und Logik deducirt und explicirt. Die Logik gibt die Kategorien und Begriffe nur in der indifferenten Form, wie sie das Innerste sowohl des natürlichen als des geistigen Lebens ausmachen; oder um einen eigenen Ausdruck Hegel's zu gebrauchen, welchen, weil er mystisch klingt, Herr Menzel vielleicht besser versteht — sie entwickelt das Wesen Gottes, wie es vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes, rein in sich selbst betrachtet, ist.

Ebenso irrig ist der Unterschied, welcher in Bezug auf die angewandte Seite beider Systeme gemacht wird. Die Schelling'sche Philosophie, wird ausgeführt, nahm das historische Recht gegen das Vernunftrecht in Schutz, sofern sie jedes Zeitalter nach allen Seiten seiner geistigen Entfaltung als eine bestimmte, nothwendige Entwicklungsform der Menschheit betrachtete; eine Ansicht, zu welcher auch Herr Menzel sich bekennt. Damit haben nun Anhänger Schelling's das Stabilitätsprincip in Verbindung gebracht, und behauptet, weil es jetzt mit Nothwendigkeit so sei, so müsse es auch so bleiben. Das hieße aber „das Schelling'sche Princip völlig umkehren", da ja „das Leben der Natur ihr Wechsel, die ewige Verwandlung des Bestehenden", sei, folglich mit demselben Rechte, wie der vergangene

Zustand in den gegenwärtigen, auch der gegenwärtige in den künftigen sich verändern dürfe. Hegel's Philosophie dagegen soll sich als eine „politische Scholastik" dargeboten haben, um aus ihr „zu beweisen, daß unsere gegenwärtigen Zustände die absolut vernünftigen seien, und daß es nicht nur revolutionär, sondern hauptsächlich auch dumm, unverständig, unphilosophisch sei, etwas daran auszusetzen" [1]). Fragt man, wiefern denn in dem Principe der Hegel'schen Philosophie mehr als in dem der Schelling'schen die Möglichkeit solcher Consequenzen gelegen haben solle, so heißt es, die Schelling'sche Philosophie habe „den letzten Jahrzehnten kein Vorrecht vor den sechs Jahrtausenden des Erdenalters gestatten wollen, und am Ende auf eine ewige, göttliche Ruhe zurückgewiesen": die Hegel'sche dagegen „einen sich selbst in der Geschichte fortdenkenden Gott behauptet, der zwar auf jeder Stufe seiner Ausbildung vollkommen Gott, aber auf jeder weitern Stufe ein immer vollkommnerer sei" [2]). Wie? ich habe wohl verkehrt abgeschrieben; es heißt ohne Zweifel bei dem Geschichtschreiber, Hegel habe jenes Erstere, Schelling das Letztere aufgestellt. Nein! es heißt bei Herrn Menzel wörtlich wie hier: die Philosophie der ewigen Ruhe, welche dem jetzigen Zeitalter keinen Vorzug vor dem früheren gestatte, sei ihrem Principe nach für den Fortschritt; diejenige hingegen, welche eine Stufenfolge immer höherer Entwickelungen annimmt, begünstige das Stabilitätsprincip. Doch Herr Menzel unterscheidet vielleicht auch hier das Princip von der Anwendung: er räumt ein, auch bei Hegel sei das Princip der Fortentwickelung günstig gewesen: aber er und seine Anhänger haben ihm die verkehrte Wendung zur Stabilität gegeben, und zu beweisen gesucht, „daß der gegenwärtige Zustand Preußens der eigentlich ideale sei" [3]). Allein wiederum weiß hier, wer Hegel's Rechtsphilosophie gelesen hat, daß in derselben manches Wesentliche ganz anders, als im Preu-

1) Deutsche Literatur, 1, S. 299 f. 318.
2) Deutsche Geschichte, S. 771.
3) A. a. O.

ßischen Staate, construirt ist. Es werden Geschwornengerichte verlangt, welche Preußen nur in Einer Provinz duldet; die Corporationen zu einer Grundsäule des Staatslebens gemacht, die in Preußen aufgehoben sind; das Zweikammersystem für das wahre erklärt, was Preußen nicht hat; Öffentlichkeit der Ständeverhandlungen gefordert, welche in Preußen nicht stattfindet; die fürstliche Gewalt in weit engere Gränzen eingeschlossen, als ihr im Preußischen Staate gezogen sind. Wenn Herr Menzel nur, was ihm am ehesten zuzumuthen war, Hegel's Kritik über den Würtembergischen Landtag von 1815 und 1816 [1]) gelesen hätte, so müßte er sich schämen, einen Mann als Servilen bezeichnet zu haben, bei dem unsere Liberalen in die Schule zu gehen hätten, um zu lernen, was Liberalismus ist.

Auch das redet Herr Menzel Andern nach, daß die Hegel'sche Philosophie die sittliche Freiheit und Zurechnung aufhebe. „Die Lehre, daß es keine moralische Zurechnung mehr gebe, hat durch Hegel's verdorbene Schule weit um sich gegriffen" [2]). Was den Ausdruck: Hegel's verdorbene Schule, betrifft, so ist es eine feige Art, Beschuldigungen zu machen, wenn man sie gegen eine unbestimmte Mehrheit richtet, wobei dann gegen jeden Einzelnen die Entschuldigung offen bleibt, ihn nicht gemeint zu haben. Die Sache betreffend aber kann es Herrn Menzel mit der moralischen Freiheit unmöglich so ernst sein. Denn er lobt an Schelling die Ansicht, daß die Charaktere und Handlungen so nothwendig in der Natur gegründet seien, wie die Instincte [3]); er selbst behauptet, das Temperament bestimme „unabänderlich den Charakter und alle Äußerungen des Menschen" [4]), und von Göthe sagt er, er habe, einmal so von der Natur gebildet, sich (auch seinem Charakter nach, wie der Zusammenhang zeigt) nicht anders machen können [5]). Weiß nun ein solcher Mensch, was er

1) In Hegel's Werken, 16. Band.

2) Literaturblatt, 1836. S. 392.

3) Deutsche Literatur, 1, S. 294 f.

4) A. a. O. 1, S. 124.

5) A. a. O. 3, S. 374.

will, wenn er wegen angeblicher Läugnung der Freiheit eine Schule verdorben nennt? und ist er werth, daß ich mir die Mühe nehme, ihm zu zeigen, daß es mit jener Läugnung nichts ist?

Doch nicht allein bei Schelling wird das zum Guten gekehrt, was an Hegel streng getadelt wird. Die angebliche Grundidee der Hegel'schen Philosophie, die Vergötterung des eigenen Ich, wird, wie wir schon gefunden haben, Fichte'n verziehen, Hegel'n aber zum Verbrechen gemacht. Mit Recht freilich Letzteres, wie gesagt, wenn es sich damit so verhielte, daß er sein eigenes, und zwar ein „kleines, süffisantes, selbstgenugsames Ichlein" vergöttert, hiemit „einen hölzernen, schielenden Kathedermann, einen Mann der mühseligsten, schwülstigsten Scholastik, einen Mann des widerlichsten Neides, der gemeinsten collegialischen Polemik, mit Einem Wort einen deutschen Pedanten, auf den Thron der Welt" gesetzt hätte [1]. Hier kehrt der Kritiker einmal wieder recht seine innerste Seite, seine eigenste Natur heraus, statt die Sachen zu widerlegen, vielmehr die Personen anzuschwärzen. Und dießmal wie? Was weiß er denn für Beweise beizubringen, daß Hegel süffisant gewesen? Etwa den Umstand, daß er mit Gegnern von der Art Herrn Menzel's bei der Erwiederung kurzen Prozeß zu machen pflegte? Daß Hegel neidisch, ein übler Collège gewesen sei, woher kann dieß Herr Menzel haben, als aus umlaufendem Geschwätze, aus Klatschereien der Tagesblätter, welche eben aus solchen Motiven, wie sie hier Hegel'n zugeschrieben werden, aus Neid, gekränkter Eitelkeit, von jeher jedem großen Manne Schandflecken anzuhängen gesucht haben? Ein rechtlicher Schriftsteller sollte sich vor nichts mehr scheuen, als aus solchen trüben Quellen die Charakteristik eines Mannes zu schöpfen, der sich authentisch genug in seinen Schriften charakterisirt hat.

„Hegel unterscheidet sich, nach des Anklägers Behauptung, nicht einmal von Gott, er selbst gibt sich für Gott aus" [2]. Auch

---

1) A. a. O. 1, S. 316 f.

2) Deutsche Lit. 1, S. 316.

hier ist wieder, wie oben bei Fichte, was der Philosoph vom reinen Ich, oder von der Idee der Menschheit zu sagen scheinen kann, so gewendet, als ob er es geradezu, ja ausschließlich, von seiner Person sagte. Allein, auch was die Menschheit im Allgemeinen betrifft, so findet man an unzähligen Orten von Hegel's Schriften Klagen darüber, daß, wenn die Philosophie von der Identität Gottes und des Menschen spreche, dieß als unterschiedslose Einheit gedeutet werde, während doch Identität wesentlich Einheit Unterschiedener sei. Das „Ich und Gott, sagt er, sind von einander verschieden; wären beide Eins, so wäre unmittelbare, vermittlungslose Beziehung, d. i. unterschiedslose Einheit. Indem beide verschieden sind, sind sie Eines nicht was das Andere; wenn sie aber doch bezogen sind", so haben sie „bei ihrer Verschiedenheit doch zugleich Identität" [1]). „Denjenigen, meint er, welche über Philosophie urtheilen wollen, wäre zuzumuthen, daß sie sich auf die näheren Bestimmungen der Einheit einließen, und sich um die Kenntniß derselben bemühten; wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen eine große Vielheit, und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntniß hievon, und noch weniger eine Bemühung damit, daß sie vielmehr, so wie sie von Einheit — und die Beziehung enthält sogleich Einheit — hören, bei der ganz abstracten, unbestimmten Einheit stehen bleiben, und von dem, worin allein alles Interesse fällt, nämlich der Weise der Bestimmtheit der Einheit, abstrahiren. An diesem begrifflosen Gedanken der Identität sich haltend, haben sie gerade von der concreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philosophie, gar nichts, sondern vielmehr sein Gegentheil, gefäßt [2]).

---

1) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausgegeben von Marheineke, 1. Bd. (Werke, 11. Bd.) S. 94. Vergl. Encyclopädie der philosoph. Wissenschaften, dritte Aufl. S. X ff. 593 ff.

2) Encyclopädie der philos. Wiss. S. 594.

Wie die Einheit Gottes und des Menschen von Hegel gemeint sei, hätte Herr Menzel etwa von der Art abnehmen können, wie ein ihm befreundeter[1]) Mystiker, Angelus Silesius, von dieser Einheit spricht. „Sein System, sagt ein Recensent im Literaturblatt (vielleicht Herr Menzel selbst), ist mystische Vergötterung des eigenen Ich. Er geht von dem Grundsatz aus: Gott müsse unaufhörlich und in immer höherem Grade lieben, und er könne nichts Geringeres lieben, als sich selbst; dieses Selbst aber müsse, damit er es lieben könne, aus ihm heraustreten, ihm objectiv, d. h. Mensch werden" [2]). Dieß ist der einzige Sinn, in welchem, wie die Mystik, so auch die speculative Philosophie die Einheit des Menschen mit Gott kann behaupten wollen; nämlich nicht so, daß sie ihn zu Gott als solchem macht, sondern zu dem aus sich herausgetretenen Gott, zu der Selbstentäußerung, Selbstobjectivirung Gottes, zu dem von Gott sich gegenübergestellten Ebenbilde, unter welchem dann wiederum nicht der einzelne Mensch, wie er geht und steht, sondern die Idee der Menschheit, der Einzelne aber nur insofern verstanden ist, als er an jener Idee Theil hat.

Hegel, fährt unser Literator fort, „sagt ausdrücklich, Gott kenne sich selbst gar nicht, sei nicht vorhanden, sondern komme erst im Menschen zum Bewußtsein". Der gute Freund, auf dessen Versicherung hin, wie es scheint (denn er selbst hat doch wohl nie etwas von Hegel gelesen), Herr Menzel hier von ausdrücklichen Erklärungen Hegel's spricht, kann ihm nur so viel an die Hand gegeben haben, Hegel behaupte, ohne seine Selbstobjectivirung in der Welt, namentlich im Menschen, würde Gott kein Wissen von sich selbst haben, mithin allerdings nicht Gott im vollen Sinne, nicht als Subject, sondern nur als Substanz, oder, wenn es Herr Menzel Schellingisch besser versteht, nur als in sich verschlossener Ungrund, sein; daß er aber in diesem Falle überall gar nicht existiren würde, was in der obi-

1) Vergl. deutsche Literatur, 3, S. 246.

2) Lit. Blatt, 1827, No. 50. S. 198.

gen Darstellung gleichfalls als ausdrückliche Erklärung Hegel's erscheint, das hat Herr Menzel selbst dazugemacht. Oder vielmehr liegt schon darin eine Verfälschung, daß nicht hypothetisch gesagt wird: Gott würde sich nicht kennen, nicht vorhanden sein, wenn nicht u. s f.; sondern kategorisch: er kenne sich selbst nicht, sei nicht vorhanden, und dann als Gegensatz: sondern erst im Menschen komme er zum Bewußtsein — wie wenn dieß doch immer noch kein wahres Sichselbstkennen und Anundfürsichsein Gottes wäre, sondern der Mensch erst ihm zum Sein und zum Wissen von sich verhelfen müßte. Allerdings sagt Hegel: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott (im vollen Sinne); dieß ist er nur, sofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ferner ist sein Selbstbewußtsein im Menschen" [1]. Hiemit aber ist in Hegel's Sinne keineswegs der Mensch als das Substantielle, Gott nur als das Accidentelle, blos im Bewußtsein des Menschen Vorhandene, bestimmt; ebenso wenig liegt irgend eine Abhängigkeit Gottes vom Menschen darin (wie solche in manchen Versen des so sehr belobten Angelus Silesius mit phantastischer Vermessenheit ausgesprochen ist [2])), als ob Gott erst auf das Nachdenken des Menschen warten müßte, um über sich in's Klare gesetzt zu werden: vielmehr bleibt Gott das Erste, Absolute; er, um sich seiner selbst bewußt zu sein, entäußert sich, stellt sich ein Anderes, die Welt, gegenüber, welche von der bewußtlosen Natur, dem tiefsten Punkte der Entäußerung, zum Menschen aufsteigt, in dessen Gottesbewußtsein das göttliche Wesen sich spiegelt. Dabei wird der Mensch so wenig über Gott oder Gott gleich gesetzt, daß er vielmehr nur gleichsam eine Station im Kreislaufe des göttlichen Lebens, und zwar diejenige bezeichnet, wo Gott aus seiner Entäußerung in der Natur zu sich selbst zurückkehrt, sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß hiemit Gott der Zeitlichkeit unterworfen, und namentlich eine Zeit statuirt würde, in welcher er noch ohne Bewußtsein seiner gewesen, — eine Verzeitlichung, in welche (na-

1) Religionsphilos., 1, S. 122. Encyclop. S. 576.

2) Z. B. im ersten Buch, Reim 8. 224. II, 178 u. sonst.

mentlich im Denkmal gegen Jacobi) wenigstens dem Ausdrucke nach gerathen zu sein, Herr Menzel der Schelling'schen Philosophie, sei es aus besonderer Gunst, oder besser aus Unkenntniß, nicht zum Vorwurfe macht — kann nur derjenige meinen, welcher sich theils nicht erinnert, daß in dieser Philosophie die Zeitlichkeit des Schöpfungsbegriffs aufgehoben ist, theils den Blick auf den Einen Planeten beschränkt, von welchem es sich freilich nachweisen läßt, daß er einst eine Zeit gehabt, wo noch keine vernünftigen Wesen auf ihm waren; woraus aber nicht folgt, daß nicht in andern Theilen des Universum von jeher solche vorhanden gewesen.

Auch abgesehen übrigens von dieser angeblichen Selbstvergötterung, soll der Hegel'sche Gottesbegriff an sich schon ein äußerst unwürdiger sein. „Alle andern Philosophen, wird gesagt, hatten in Gott, in der schöpferischen und erhaltenden Urkraft, die ewige Liebe anerkannt, oder den edelster und weisesten sittlichen Willen, oder die ewige Schönheit, die Alles einigende Harmonie, oder wenigstens die unerschöpfliche Thatkraft, die Fülle des Erzeugers — Hegel zuerst macht Gott zu einem blosen, in der Oede seiner himmlischen Haide von einem bösen Geist herumgeführten Speculanten, der nichts thut als denken, und zwar nur das Denken denken" [1]). Es bezeichnet die Armseligkeit solchen Polemisirens, daß das entlehnte Bild von der dürren Haide auf drei Seiten dreimal wiederholt wird. Der Aberwitz, der in der Vorstellung selber liegt, wird sogar durch des Verfassers eigene frühere Darstellung am bündigsten widerlegt, daß bei Hegel die Begriffe objective Wesen, also schöpferisch, die Logik zugleich Physik, also die Welt der Gedanken zugleich eine wirkliche sei [2]). Die fernere Äußerung, nur in Berlin, unter Menschen, „die nicht vom gewaltigen Eindruck einer schönen Gebirgsnatur, ebensowenig vom Geist der Geschichte (wahrscheinlich dem Menzel'schen), von großen Denkmalen und Erinnerungen u. s. f.

---

1) Deutsche Lit. 1, S. 315.

2) Ebendas. S. 280.

hingerissen werden", habe Hegel sein Glück machen können, kann durch die Naivetät der Unwissenheit, der völligen Unbekanntschaft mit dem, gerade in seiner Geschichtsbetrachtung besonders großartigen, Hegel'schen Philosophiren, welche sich darin ausspricht, nur ergötzlich sein.

Doch nicht blos an der Religion überhaupt, auch speciell an der christlichen, soll Hegel sich auf's Gröblichste vergriffen haben. In Christo, soll er „ausdrücklich" behauptet haben, komme Gott nur erst „zum dunkeln, blos in Vorstellungen vorbildlich sich ankündigenden Bewußtsein; zum klaren Bewußtsein aber, zur Fülle seines Daseins, erst im Philosophen, der die einzig richtige Philosophie hat, also in ihm selbst, in Hegel's Person. Die Hegelianer gingen in ihrem Blödsinn so weit, daß sie es als eine blose Herablassung zu den niedern Fassungskräften der Menschen ansahen, wenn sie Hegel mit Christus verglichen, und dem letzteren die Ehre erzeigten, ihn einen Vorläufer und Verkündiger Hegel's zu nennen, einen untergeordneten Boten", u. s. f. [1]). Ja in dem Streite mit Gutzkow, als Menzel ihm vorwarf, von Christo wie von einem Schwachkopf zu reden, setzte er hinzu: „Das hat er den Hegelianern abgesehen" [2]). Bis Herr Menzel in den Schriften Hegel's oder eines anerkannt zur Hegel'schen Schule gehörigen Schriftstellers eine verächtliche Behandlung Christi, eine Herabsetzung seiner persönlichen Dignität unter die von Hegel, nachweisen wird, haben wir ein Recht, seine Behauptung für Verläumdung zu erklären. -

Wie es scheint jedoch, hat Herr Menzel den geforderten Beweis schon in Bereitschaft. „An Hegel's Grabe sagte Fr. Förster, Hegel sei ohne allen Zweifel der heilige Geist, die dritte Person der Gottheit unmittelbar selbst gewesen" [3]). Diese mit Vorliebe wiederholte Angabe ist, kurz gesagt, erstens eine

1) A. a. O. S. 316. 319 f.

2) Literaturblatt, 1835, No. 94. S. 375.

3) Deutsche Literatur, 1, S. 320. Lit. Blatt, 1835. No. 105. S. 417. 1836. No. 100. S. 400.

Abgeschmacktheit und zweitens eine Lüge. Ich habe jene Leichenrede mitangehört, ich habe sie gedruckt vor mir liegen, und die zwei stärksten Stellen, welche ich darin finde, sind, daß der Redner einmal von Hegel sagt: „War er es nicht, der den Unglaubigen mit Gott versöhnte?" aber es wird ja sogleich hinzugesetzt: „indem er uns Jesum Christum recht erkennen lehrte". Ein andermal heißt es: „Zwar wird kein Petrus aufstehen, welcher die Anmaßung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen", u. s. f. [1]); allein dieß ist offenbar nur ein Bild — ob passend und vorsichtig gewählt, entscheide ich nicht —: in keinem Falle ist hier irgend etwas vom heiligen Geist, noch weniger, daß Hegel unmittelbar selbst es gewesen sei. Wenn Herr Menzel jener Angabe beifügt, daß man Förster'n „bei seinem historischen Forschungsgeist einen solchen Wahnsinn nicht zutrauen sollte": so hat an Menzel freilich, bei seinem sonst bewiesenen historischen Forschungsgeiste, die Frechheit einer so grundlosen Beschuldigung nicht das mindeste Befremdliche. Zugleich sehen wir, daß der Kritiker nicht einmal diese Rede, die doch bei seinen Angriffen auf die Hegel'sche Philosophie, da er immer wieder auf sie zurückkommt, als eine Hauptquelle figurirt, mit eignen Augen gesehen hat, sondern sie nur aus dem Geschwätze von Leuten seinesgleichen kennt. Daß er nun aber diesem Geschwätze Glauben schenkte, daß er wirklich einen Wahnsinn der Art für möglich hielt, zeugt von eben so großer Abgeschmacktheit, als die Art, sich an dieses Extrem des Widersinns zu hängen, und von ihm aus — nun freilich mit leichter Mühe — das System zu bekämpfen, von Armseligkeit zeugt.

Auf ähnliche Weise verhält sich Herr Menzel zu einer andern Hauptquelle seiner Kenntniß dieser Philosophie, zu dem Hegel'schen Satze, um welchen seine, wie so mancher bequemen Ignoranten, politische Schmähungen gegen Hegel ohne viel

---

1) Zwei Reden bei der feierlichen Bestattung des Kön. Prof. Dr. G. W. F. Hegel, am 16. Nov., gesprochen. Berlin 1831. Bei Duncker und Humblot. S. 12 f.

Aufwand von Denkkraft sich drehen, daß, was vernünftig, auch wirklich, und was wirklich, vernünftig sei. Er gibt diesen „berüchtigten" Satz so wieder: „Alles was ist, ist vernünftig" [1]). Der Barbar weiß also nicht, daß zwischen Seiendem, Existirendem schlechthin, und Wirklichem, bei Hegel ein großer Unterschied ist? daß Hegel keineswegs schon alles Vorhandene als solches auch schon ein Wirkliches nennt? daß das Wirkliche ihm nur der wesenhafte Kern des Seienden, umhüllt von einer weitschichtigen Schale des blos Erscheinenden, ist? wodurch an dem angegriffenen Satze, der nur das Wesentliche in dem zu jeder gegebenen Zeit Vorhandenen als vernünftig sanctionirt, alles dem Stabilitätsprincip Günstige verschwindet. Herr Menzel kennt jene Bedeutung der Kategorie des Wirklichen bei Hegel nicht nur nicht aus dessen Logik — wer wollte einem Menzel zumuthen, von Hegel's Logik etwas zu wissen? — sondern auch das hat er nicht gelesen, oder vielmehr sich nicht davon erzählen lassen, daß Hegel ausdrücklich, und zwar in einer sehr populären, mithin auch ihm wohl nicht ganz unverständlichen Anmerkung, gegen jene Mißdeutung seines Satzes sich erklärt hatte [2]).

Zu diesen materiellen Abscheulichkeiten, welche Herr Menzel der Hegel'schen Philosophie aufbürdet, kommt auch noch ein formeller Vorwurf, den er ihr macht. „Die abstruse Sprache Hegel's, die affectirte Dunkelheit, in die er die einfachsten Sätze einhüllte, um sie zu tiefen Orakelsprüchen zu stempeln, sollte eine unübersteigliche Scheidewand zwischen den Wissenden und dem übrigen Pöbel ziehen. Seine Sprache ist in ihrem dunkeln Schwulst, in ihrer Langweiligkeit und Steifigkeit, ebenso wie seine Lehre — der vollkommenste Ausdruck der zum letzten Durchbruch gekommenen gelehrten Eiterbeule" [3]). Es kann nicht fehlen, Herr Menzel hat sich irgend einmal an der Hegel'schen Sprache die Finger verbrannt. Er nahm, um, wie über Alles, so auch hier-

1) Deutsche Literatur, 1, S. 328.

2) Hegel's Encyclopädie, S. 8 — 10.

3) Deutsche Literatur, 1, S. 317 ff.

über mitsprechen, und namentlich seinen politischen Haß gegen Hegel in noch detaillirteren Schmähungen auslassen zu können, ohne Zweifel ein und das andremal Schriften von Hegel zur Hand; fand jedoch bald, daß er über diese Bücher nicht, wie über einen Roman, geschwind hinfahren, und da und dort einen Satz herauslesen könne: das Ganze aber im Zusammenhang mit Ernst und Anstrengung zu lesen, unfähig wie ungeneigt, verstand er gar nichts. Daher nun der Zorn besonders auch gegen die Form der Hegel'schen Schriften, weil deren Schwierigkeit ihm das Bewußtsein seiner Unfähigkeit oder Faulheit gibt. Wenn die Hegel'sche Sprache gleich sonst keine Vorzüge hätte — sie hat aber deren, wie jeder anerkennt, der eine philosophische Sprache zu tariren weiß [1]) —: so wäre sie schon wegen des

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent,

zu preisen. Daß die abgetriebenen Drohnen brummen, ist nicht zu verwundern, wohl aber zum Lachen [2]).

---

1) Vergl. die geistreichen Bemerkungen von Rosenkranz, Jahrb. für wissenschaftliche Kritik, 1832. No. 94. S. 745 f.

2) Hier, am Schlusse dessen, was über die Verunglimpfung der Hegel'schen Philosophie durch Herrn Menzel zu sagen war, mag eine eben darauf bezügliche Stelle aus Gabler's Schrift: De verae philosophiae erga religionem Christianam pietate, p. 40 f. eingerückt werden. „Incredibile dictu est, quam falsa et commenticia, ubi semel a quibusdam de philosophia Hegeliana temere vel etiam maligne pronuntiata sunt, ab aliis deinde temere iterentur ac repetantur. In his nemo fere inscitius, nemo ineptius impudentiusque talia jactat, prorsus incuriosus, vera falsane sint, nemo proclivius sese dat ad mendacia et calumnias, quam Wolfg. Menzel, in Ephemeridum suarum litt. regno matutino. Quo in regno quam magnus sibi videatur, quam magnus [parvus] contra aliis, pariter nemini jam intelligenti obscurum est. Quapropter istius quidem Sophistae matutina h. e. praepostera sedulitas, non diem latura, eo minus quemquam, spero, movebit, quo minus ejus de philosophia judicia valent, quoque plus jam, suorum ipse judiciorum pervertens calumniansque integritatem, de fide sua et auctoritate detraxit".

Merkwürdigerweise beklagt sich Herr Menzel selbst über „jene leichtsinnige Verachtung des Unbekannten oder Halbbegriffenen, die in der neuesten Zeit namentlich so verderblich um sich gegriffen. Man verachtet, sagt er, das Wissen, was zu erwerben man zu faul ist. Man verspottet das Verdienst, das zu erringen man kein Opfer bringen will. Sieht man sich gedrängt, seine Unwissenheit zu bekennen, so macht man einen Witz", und zur Verunglimpfung namentlich der Philosophie entlehnen „die Dummen und Bösen den Stoff unbewußt aus ihren eigenen Mängeln" [1]). — Bei Übernahme des Literaturblattes hatte Herr Menzel unter Anderem versprochen, „den philosophischen Geist, den Tiefsinn, die Erhabenheit der Ideen, gegen das rohe Gespött der unphilosophischen Menge zu vertheidigen" [2]). Wir haben gesehen, wie er Wort gehalten hat. Statt die Straßenjungen abzuwehren, hat er sich selbst unter sie gemischt, und hilft ihnen unsre tiefsten Denker mit Koth bewerfen.

Das Erbaulichste ist nun aber, daß unser Kritiker am Ende noch schön thut, und auf den durchlaufenen Abschnitt aus der Geschichte der Philosophie als auf eine schöne, von der Sonne der Wahrheit beschienene Landschaft, ein wunderbares Panorama eigenthümlicher Geister, zurückblickt [3]). Nicht anders, als wenn ein Kerl, der wegen Untauglichkeit und Raufereien aus einem Orte hinausgeworfen worden, auf der nächsten Anhöhe sich noch einmal umsehen, und sentimental über die reizende Gegend und die schönen darin verlebten Stunden peroriren wollte.

2.

In ein eigenthümliches Verhältniß zur Philosophie hat sich Herr Menzel in seiner kleinen Schrift: Geist der Geschichte,

1) Deutsche Literatur, 1, S. 20. 333. Literaturblatt, 1836. S. 19.

2) Literaturblatt, 1829. No. 95. S. 378.

3) Deutsche Literatur, 1, S. 339.

gesetzt. Er lehnt den Einfluß philosophischer Systeme, wie auch politischer Ansichten, ab. Bei der Betrachtung des allgemeinen Zusammenhangs der Geschichte, sagt er, „hat sich gemeiniglich eine schon vorgefaßte philosophische Meinung, oder eine politische Parteiansicht des Jahrhunderts aufgedrängt". Namentlich sind die „Philosophen erst an eine systematische Behandlung des geschichtlichen Stoffs gegangen, nachdem sie bereits anderweitig ihr System festgestellt hatten, und der Stoff hat sich einer schon gegebenen Form fügen müssen". Der Verf. verschmäht es, „gleich so vielen andern philosophischen Geschichtsforschern von vorn herein seinen Standpunkt in der Tiefe der Gottheit zu nehmen, um in der Geschwindigkeit die Welt und ihr unendliches Leben und ihr ungeheures Schicksal von den Fingern weg zu construiren"; er will, von der Erfahrung ausgehend, „nur den Eindruck schildern, den bei einem lange fortgesetzten Studium der Geschichte der gewaltige Geist, der in derselben liegt, auf eine fühlende Seele gemacht hat" [1]). Sehen wir, wie weit er damit gekommen ist.

Also von politischen Parteiansichten verspricht Herr Menzel sich frei zu erhalten. Bald zu Anfang des fraglichen Werkchens aber lesen wir: die Stufe, auf welcher unser Planetensystem steht, „scheint eine der niedrigsten auf der großen Wesenleiter. Das Verhältniß der Planeten zur Sonne ist ein knechtisches. Auf einer höheren Stufe stehen die bekannten Doppelsterne, deren man bereits viele tausende entdeckt hat, je zwei Sonnen, die, beide selbstleuchtend, in dichter Nähe sich um einander bewegen, und dadurch ein Verhältniß von Freiheit und Gleichheit, von Freundschaft und freiwilliger Verbindung ausdrücken, welches von weit höherer und edlerer Art ist, als das sclavische Verhältniß der Planeten zur Sonne" [2]). Das hieße nicht in der Astronomie politisirt? nicht nach der Parteiansicht, daß das Verhältniß von Freiheit und Gleichheit das vollkommenste sei, die Verhältnisse der Himmelskörper gemessen?

---

1) Geist der Geschichte, S. 5 ff. 27.

2) Geist der Geschichte, S. 13.

Ebensowenig will der Verf. von vorgefaßten philosophischen Ansichten sich binden lassen. Immerhin; es fragt sich nur, welchen andern, bessern Ansichten er dann anheimfällt.

„Es geht, sagt er, ein Gesetz durch das planetarische Leben, das älter ist als das Gesetz, welches die Erde an die Sonne bindet“ [1]). Hier ist Herrn Menzel bereits zu bezeugen, daß er sich von keiner philosophischen Ansicht hat binden lassen; denn die Philosophie (der Natur) wird sich niemals entschließen können, in den Planeten irgend eine frühere Beziehung, als die auf den Centralkörper, mithin jene älter als diesen, zu denken. Wenn aber nicht die Philosophie, so hat vielleicht die Naturwissenschaft, die Astronomie, dem Verf. jene Ansicht an die Hand gegeben? Gewiß ebensowenig; und es bleibt nur übrig, daß er sie aus dem „Eindrucke“ geschöpft haben muß, den die Natur und die Geschichte auf seine „fühlende Seele“ gemacht hat.

Jener, dem äquatorialen Sonneneinflusse angeblich vorangehende ältere ist unserem Naturforscher zufolge der polare Einfluß des Firsternhimmels, namentlich von der nördlichen Seite her, wo die meisten Sterne sich befinden; wie durch jenen die Rotation, so ist durch diesen die Stellung der Are unsrer Erde bestimmt. Wohl; das mag vielleicht sein, vielleicht auch nicht. Während nun, wird weiter ausgeführt, alles übrige Leben auf der Erde an die Stellung und Bewegung der Sonne gebunden sei, mache der Mensch „von diesem Sonnendienst eine Ausnahme, und kehre zurück zu jenem urältesten Erden- oder vielmehr Sternendienst, der älter ist (angeblich) als die Sonne“. Was soll das heißen? „Das menschliche Geschlecht folgt“ nicht dem Zuge des Äquators, sondern „des Pols, und die edelsten Menschenracen leben auf der Nordseite der Erde, das Haupt nicht der Sonne, sondern jenem geheimnißvoll im Dunkel der Urnacht verborgenen Polarstern zugewendet“ [2]).

Man kann dieß zunächst als bloses poetisches Bild zu fassen

1) A. a. O. S. 16 f.
2) A. a. O. S. 17 ff.

geneigt sein, wenn man liest, daß dem Zwiespalte des astralischen und des solaren Einflusses auf die Erde der Zwiespalt im Menschen und seiner Geschichte entspreche. In diesem Falle fragt sich nur, ob das Bild passend ist. „In dunkler Nacht (so führt Herr Menzel die Entstehung des Christenthums ein; — vielmehr aber, da vorher von der Sonne des alten Heidenthums die Rede war, müßte es zur Zeit der Entstehung des Christenthums Tag gewesen sein) ging der Stern auf, der des höhern Himmels Signatur war (übel angebrachter **terminus** aus Jac. Böhme. Auch **terminos** aus der Seherin von Prevorst borgt Herr Menzel, wenn er von einem Sonnen- und Lebenskreise spricht [1])). Und dennoch — auch das Christenthum ist ein neuer Sonnendienst geworden — und die uralte, heilige Nacht bleibt fern des Tages Freveln wie zuvor, und die alte Schlange — spottet der alten Weltennacht im Namen des Lichts" [2]). Wie passend die Menzel'sche Vergleichung ist, zeigt sich hier darin, daß sie die Finsterniß zum Bild des Guten, das Licht zum Bild des Bösen umstempelt, also wörtlich aus schwarz weiß macht und umgekehrt.

Doch die Sache liegt tiefer; es soll nicht blose Vergleichung sein. „Die Schwarzen, lesen wir, sind Kinder des Südens, unter dem Einflusse der Sonne, gebannt in den Thierkreis, der die Erde umgürtet, und ewig befangen in dem thierischen Bedürfniß (ein bis zum Überdruß wiederkehrendes Wortspiel); sie zeugen von der Unterjochung des kosmischen, entfärbenden, reinenden, befreienden Princips unter das solare, verunreinende, fesselnde" [3]). Dieß kann seinen guten Sinn haben, wenn unter dem Einflusse der Sonne auf die Schwarzen die hohe Temperatur verstanden wird, welche die Sonne in ihrem senkrechten Stande über den tropischen Gegenden hervorbringt, und welche der harmonischen Ausbildung des organischen und des geistigen Lebens im Menschen nicht günstig ist; dann aber müßte die größere

1) A. a. O. S. 28.
2) A. a. O. S. 38 f.
3) A. a. O. S. 60. 73.

Vollkommenheit der weiter nördlich lebenden Racen und Völker aus der gemäßigten Temperatur jener Erdstriche erklärt werden. Allein nach Herrn Menzel stehen „die Weißen unter dem Einfluß des großen Fixsternhimmels, unter dem Gesetz einer höheren Weltordnung"; es ist mithin eine wirkliche siderische Einwirkung, der ihre größere Vollkommenheit zugeschrieben wird. Dann müßte aber consequenterweise mit der Abnahme des solaren Einflusses und der Zunahme des siderischen, also mit der Entfernung vom Äquator, die Vollkommenheit der Menschen als zunehmend behauptet, und unter den Lappländern und Grönländern die Ideale der Schönheit und Humanität gesucht werden.

Nun gibt es außer der weißen und schwarzen Race noch mehrere, unter andern die gelbe, mongolisch-chinesische. „Wenn die Neger die Sonne, die Weißen den großen Fixsternhimmel repräsentiren, so scheinen die Mongolen das irdische Abbild des Mondes zu sein. Es ist etwas Greises, Welkes, Verwittertes an ihnen, und besonders charakterisirt sie ihre Isolirung. Diese kleine Welt aber ist, obwohl vollkommen abgerundet in sich, dennoch nur ein Afterbild der übrigen Welt, ein starrer, todter Mechanismus" [1]). Hier wagt es Herr Menzel doch nicht, einen wirklichen Einfluß zu behaupten; er bleibt bei der blosen Vergleichung stehen, die aber eben ihrer Zufälligkeit wegen bis zum Aberwitzigen hohl und frostig ist.

Es zeigt sich bereits, wohin das Denken, das aber vielmehr der Erklärung des Verf. zufolge nur ein Fühlen sein soll, geräth, wenn es mit der Philosophie nichts zu thun haben, und doch auch nicht mit dem einfachen Wiedergeben der Erfahrung sich begnügen will: nämlich in die Botmäßigkeit seiner Einfälle, zufällig aufsteigender Gedanken, sich bietender Vergleichungen, Wortspiele, alter und neuer Grillen, die es widerstandlos mit sich fortziehen, und den ihm vorliegenden Stoff in weit willkürlichere und unnatürlichere Fesseln schlagen, als je ein philosophischer Formalismus im Stande war. Daß es aber auch eine

1) A. a. O. S. 74 f.

andere Anwendung der Philosophie auf die Geschichte gibt, als eine formalistische, und daß man damit weiter kommt, als er mit seinen Einfällen, das wird Herr Menzel mit Beschämung gewahr werden, wenn er sich, was freilich nicht zu erwarten ist, die Mühe nehmen wird, die demnächst erscheinenden Hegel'schen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte zu studiren.

Wie der Anfang der Menzel'schen Geschichtsbetrachtung durch eine Idiosynkrasie beherrscht war, welche der Verf. aus der Lectüre mystisch-astrologischer Schwarten, und der Freude an solcher scheinbaren Tiefe, die aber in der That nur Trübe ist, sich angeeignet zu haben scheint: so schlägt gegen das Ende[1]) eine fixe Idee vor, welche Herr Menzel sicher ganz seiner eigenen Natur verdankt.

1) Wir sollten freilich nicht vom Anfange gleich zum Ende eilen, da auch die Mitte des Merkwürdigen genug bietet. Doch Einiges hievon wird, als zur Theologie gehörig, im folgenden Abschnitt uns noch begegnen; Anderes stehe in der Kürze hier. „Die semitischen Sprachen, wird S. 79. gesagt, sind in der Grundsprache (natürlich nicht in der Uebersetzung; soll aber heißen: ihrer Grundlage nach) denen der farbigen Racen gleich". — „Die Griechen dachten nicht an die irdische noch an die ewige Zukunft" (S. 150). Welcher unverzeihliche Leichtsinn von den Griechen! — „Lykurg's Gesetzgebung ist der eigenste Ausdruck des griechischen Lebens", weil sie „die Schönheit der Menschen, deren Pflege und Erhaltung, zum Zwecke hatte"; eben dieß war aber die eigentliche „Tendenz des alten Hellenenvolks" (S. 148). Ja, nämlich körperliche, geistige und künstlerische Schönheit hervorzubringen, war seine Tendenz, und weil nun bei den Spartanern, Lykurg's Gesetzen gemäß, die zwei letzteren Punkte über dem ersteren versäumt wurden: so hat man bisher vielmehr bei den Athenern die vollkommenste Ausbildung der griechischen Eigenthümlichkeit gesucht. — Weil der mannhaften Bildung der Perser die mildere der Indier, der römischen Thatkraft der griechische Schönheitssinn vorangegangen war, ist es „nicht ganz wahr, daß erst die gesättigte Kraft zur Anmuth zurückkehrt, wie Schiller sagt" (S. 146). Amicus Plato, sed magis amica

Zunächst zwar ist es Herrn Menzel nicht unwahrscheinlich, daß, durch Kreuzung der Racen und allmähliges Übergewicht der Weißen, die Cultur immer allgemeiner, selbst in das bisher unzugängliche Innere von Afrika, verbreitet, und so die allgemeine Einheit, welche das Christenthum verheiße, herbeigeführt werden werde [1]. Hienach scheint die Aussicht die heiterste, und das Ziel der Weltgeschichte das Johanneische: Eine Herde und Ein Hirte, zu sein.

Aber schon bald von vorne läßt sich, dumpf drohend wie ferner Donner, die Bemerkung hören: „Es geht ein tiefer Ernst durch die Geschichte, und wie ihrer nur der kühnste und längste Kampf würdig ist, so auch nur ein Ende, wie es uns die Apokalypse verkündet" [2]. Darunter ist nämlich nicht etwa das tausendjährige Reich verstanden; vielmehr ist es ein Hauptverdienst der Menzel'schen Schrift, die Hoffnungen der Chiliasten gründlich widerlegt zu haben; sondern ein allgemeiner Vertilgungskampf der Menschen gegeneinander ist gemeint.

Fragt man nach den Gründen, welche Herrn Menzel einen solchen Ausgang der Menschengeschichte wahrscheinlich machen, so beweist der erste: das Unbefriedigende eines dauernden Friedenszustandes für den der Menschheit eingeborenen Thatendrang [3], nur so viel, daß der Friede immer wieder durch Kämpfe

veritas, heißt es hier bei Herrn Menzel. Selbst Schiller'n, so hoch er ihn verehrt, weist der unparteiische Mann seine Fehler nach, wo er welche gemacht hat. Das ist aber hier offenbar der Fall. Er dachte wohl: wenn gleich die Griechen vor den Römern kamen, so ging doch auch bei den Griechen der anmuthigen Periode eine Zeit der rohen Kraft, eines Herakles, Theseus, voran; bei den Römern folgte auf die Zeit der Thatkraft ein Zeitalter, in welchem sie den Versuch machten, anmuthig zu werden: und dadurch glaubte er sich zu dem obigen Satze berechtigt. Wie irrig geschlossen von dem großen Schiller! Man sieht auch an ihm: quandoque bonus dormitat Homerus.

1) A. a. O. S. 86 ff.

2) A. a. O. S. 40.

3) A. a. O. S. 99 ff.

unterbrochen, nicht aber, daß durch einen Vertilgungskampf die Geschichte einmal abgebrochen werden wird. Aber, sagt der Verfasser, „die ungeheure Menschenvermehrung" wird am Ende die Menschen „gewaltsam aus der Ruhe reißen, und sie nöthigen, sich einander zu tödten, um leben zu können" [1]). Man braucht hier nicht darüber zu streiten, ob das Dichterwerden der Bevölkerung, sofern demselben doch immer eine Steigerung des Fleißes und der Kunst der Naturbenützung zur Seite geht, auch die Auswanderung noch unberechenbar lange eine Auskunft darbieten wird, wirklich am Ende eine solche Nöthigung befürchten lasse: da ja, selbst das endliche Eintreten derselben eingeräumt, damit doch noch immer kein Ende der Menschengeschichte herbeigeführt wäre. Denn das endliche Gewürge, von dem Herr Menzel spricht, hätte keinen Grund, ein allgemeines zu sein; vielmehr, wenn durch dasselbe die Bevölkerung bis auf einen gewissen Grad verdünnt wäre, so würden die Übrigbleibenden sich natürlich wieder in gehöriger Entfernung anbauen, und die Geschichte hätte auf's Neue ihren Lauf. Dasselbe gilt in Bezug auf die mit der Bildung steigende „Gemeinheit", welche von moralischer, wie die Übervölkerung von physischer Seite, mit einem Rückfall in allgemeine Verwilderung drohen soll [2]).

Der Hauptgrund unseres Geschichtsforschers liegt auch nicht in allem Bisherigen, sondern ist ein rein ästhetischer. Bei der Annahme eines endlichen allgemeinen Friedenszustandes „endete das so erhabene, tragische Schicksal der Erde in einer gemeinen, philiströsen Alltäglichkeit. Das ist nimmermehr das Ziel der Weltgeschichte. So wie der Tod alles physische Leben auf dieser Erde überwindet: so auch das Böse alles moralische Leben. Ohne diesen entsetzlichen Ausgang wäre die Geschichte ein Kinderspiel, ein fades Mährchen. Die Menschen werden, in's Unendliche sich vermehrend, und zugleich alle ihre Kräfte austobend in colossaler Entartung, im allgemeinen Gewürge unter den Schrecken der

---

1) A. a. O. S. 102.
2) A. a. O. S. 189 ff.

Natur, wenn die letzten Zeiten kommen, untergehen. Nur dieß ist ein würdiger Schluß des großen Heldengedichts unserer Erde. Das ist ein Schauspiel für Götter, erhabener als jedes andere"[1]). Mit Ihrer Erlaubniß, Herr Doctor, das ist ein Schauspiel für Barbaren, ein Gladiatorspiel für entartete Römer, eine Stierhetze für rohe Spanier; und wenn Sie an einem andern Orte sagten, jeder denke sich seinen Gott nach seinem eigenen Bilde, der Held streitend, der Indier träumend, der Märtyrer leidend[2]): so drängen Sie dem Leser einen Schluß von Ihrem Gott, oder wie Sie, wahrscheinlich weil es poetischer ist, lieber sagen, von Ihren Göttern, auf Sie selber auf, der Ihnen nicht zum Vortheil gereicht. Ich selbst übrigens ziehe diese Folgerung keineswegs; ich sehe: es war Ihnen weniger um einen Schluß der Weltgeschichte, als Ihres Schriftchens zu thun, und da ergötzte es Sie, was Kinder ergötzt, am Ende des Spiels das Spielzeug durcheinanderzuwerfen.

---

1) A. a. O. S. 40 f. 99 f. 194.
2) Deutsche Literatur, 1, S. 315.

III. Menzel und die Theologie.

„Der religiösen Literatur — so eröffnet Herr Menzel den ihr gewidmeten Abschnitt seiner deutschen Literatur, bald zu Anfang des Werkes, [1]) — gebührt der alte, geheiligte Vorrang". Sehr viel Ehre. „Die göttlichen Dinge werden billig über alle menschlichen gesetzt". Gewiß. „Dem heiligen Gegenstande bleibt seine Würde, selbst wenn er unwürdiger behandelt erschiene, als der profane". Eine Beruhigung für den Fall, daß Herrn Menzel's Behandlung der Theologie noch miserabler, als die der Philosophie, ausfallen sollte.

„Religion ist der dem Menschen eingepflanzte Trieb, ein höchstes Wesen anzuerkennen". Sofort fragt es sich um eine Eintheilung der verschiedenen Religionsformen. „Die Seele ist das innere Paradies, aus dem die vier heiligen Ströme fließen in die Welt. Der erste Quellbrunn ist in den Sinnen aufgethan, im Willen der zweite, im Gefühl der dritte, und der vierte im Gedanken" [2]). Ich glaube mich zu dem Helden der ersten Abtheilung dieses Heftes zurückversetzt: das ist ganz ein Bild in Eschenmayer'schem Geschmacke. Auch die Eintheilung der Religionen kann an ihn erinnern [3]), welche weiterhin daraus abgeleitet wird, nämlich nach

1) 1, S. 117.

2) Deutsche Literatur, 1, S. 123.

3) Auch noch in der andern Beziehung findet zwischen beiden Schriftstellern eine Aehnlichkeit statt, daß Herrn Menzel's deutsche Literatur ebenso, wie manche Eschenmayer'sche Schriften, zum Theil aus alten Lappen zusammengesetzt ist. In allen Theilen dieses Buchs begegnet man Stücken, die wörtlich aus dem Literaturblatt abgedruckt sind, obgleich der Verf., indem er einmal das Literaturblatt citirt, den Schein erregt, als wäre, wo nicht citirt ist, auch nicht abgeschrieben.

den vier Temperamenten. Wie Eschenmayer nach seinen drei Ideen, so liebt es Menzel, das Verschiedenste nach den vier Temperamenten einzutheilen: wie hier die Religion, so später die Lyrik. Es ist etwas Bequemes um solchen Universalleisten, den man in der Tasche mit sich führt, um allen Dingen im Himmel und auf Erden Schuhe darnach zu machen. Mag auch ein solcher Schuh ein wenig drücken, und die Zehen übereinanderschieben, wie hier das Mannesalter (des Individuums und der Menschheit) gezwungen wird, das des vorwaltenden Gefühls zu sein, und den Willen dem Jünglingsalter zu überlassen: was schadet's dem, der den Schuh gemacht hat?

Auf das Christenthum zu kommen, und hiebei mit der biblischen und Kirchengeschichte anzufangen, so weiß Herr Menzel gleich von den ersten Menschen Dinge zu erzählen, von denen die gelehrtesten Theologen nichts wissen werden, und um deren willen man es ihm zu Gute halten muß, daß er hin und wieder auch etwas nicht weiß, wovon man glauben kann, er sollte es wissen. Wenn er sagt: „In allen andern Sagen erscheint der erste Mensch schon gepaart mit einer ersten Frau; nur in der jüdischen ist die ganze menschliche Gattung ursprünglich personificirt in Einem Menschen, Adam" [1]): so hat er freilich übersehen, daß im ersten Kapitel der Genesis, V. 27 ff., von Gott gesagt wird: Und er schuf sie (die Menschen) ein Männlein und ein Fräulein, und er segnete sie u. s. f. — da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag (vergl. Kap. 5, 2.). Allein dergleichen kritische Observationen über die verschiedenen Vorstellungsweisen der verschiedenen Urkunden in der Genesis zu machen, ist einem Bibelleser von der Art des Herrn Menzel nicht zuzumuthen. Zumal er, wie gesagt, statt dessen so manches Andere weiß, wovon die Kritiker sich nichts träumen lassen. „Dieser Eine Mensch (fährt er fort) zerfällt erst in zwei, nachdem er nach Irdischem gelüstet". In unsrer Bibel folgt der Sündenfall mit dem irdischen (oder besser überhaupt: verbotenen) Gelüsten erst nach der Erschaffung

---

1) Geist der Geschichte, S. 49.

des Weibes, welche selbst durch kein Vergehen des Menschen, sondern rein durch das Wohlgefallen Gottes bedingt ist, der es nicht gut fand, daß der Mensch allein sei, und daher beschloß, ihm eine Gehülfin zu machen (1. Mos. 2, 18.). Doch, ich bemerke wohl, dieß hat irgend ein Mystiker unsern Theologen zwischen den Zeilen des mosaischen Textes lesen gelehrt. Aus eben dieser Belehrung muß er auch das Andere haben, daß „neben dem schon der Naturgewalt hingegebenen Weibe" eine Zeitlang noch „die Hälfte des ursprünglichen himmlischen und freien Menschen, der Mann", dagestanden habe, und „aus der Vermischung jener höhern Kraft des Mannes mit der Naturgewalt im Weibe die Geschlechter der Menschen entstanden seien". Aus einer noch moderneren Quelle ist Herrn Menzel die Offenbarung zugeflossen, daß die ersten Menschen ein „somnambüles Traumleben" geführt haben [1]). Daß schon in der Genesis, und zwar, wie der Zusammenhang andeutet, in dem sogenannten Protevangelium, „Christus als neuer Adam verkündigt werde, der die Schuld des ersten sühnen, und die der Naturgewalt anheimgefallene Menschheit von innen her, durch die Seele — retten solle, nicht für dieses irdische Leben, sondern für ein anderes, ewiges" [2]), das könnte ursprünglich aus einer theologischen Quelle entsprungen sein, hat aber so viele wilde Zuflüsse aufgenommen, daß schwerlich viele Theologen geneigt sein möchten, es Wort für Wort zu vertreten. Endlich woher Herr Menzel Folgendes weiß, ist mir nicht bewußt. Den Unterschied der schwarzen und weißen Race soll „die älteste Sage bezeichnen als den Unterschied der Kainiten, der mit dem Kainszeichen, der schwarzen Farbe, verunstalteten Nachkommen des ersten Mörders, und der Sethiten, der frommen und gerechten Söhne Seths" [3]). Der Genesis (4, 16.) zufolge wanderte Kain in östlicher Richtung vom Garten Eden

1) Ebendaselbst, S. 52.
2) A. a. O. S. 50.
3) A. a. O. S. 74.

aus: es scheint also, daß früher in Ostasien Neger zu Hause gewesen sind.

Im Gebiete der christlichen Kirche begegnen wir unserem Theologen zuerst bei den Gnostikern. Sie haben gezweifelt, erzählt er uns, „ob diese grausame und närrische Welt wohl unmittelbar aus der Weisheit Gottes hervorgegangen sei, und sie haben ihre Zuflucht zu der Idee eines Demiurg genommen, eines halb guten, tragikomischen, neckischen Dämon, der sich unsre Erdenwelt privatim zum Spielzeug erschaffen habe. Doch dürfen wir dabei nicht vergessen (setzt Herr Menzel hinzu), daß die Gnostiker in einer Zeit lebten, wie sie entsetzlicher und hoffnungsloser die Erde nie wieder sah, nämlich während der Völkerwanderung" [1]). Gewiß ein Streich des neckischen, tragikomischen Dämon, daß ein so gründlicher Kirchenhistoriker um zwei Jahrhunderte fehlen muß!

Später „zerspaltete sich — unserem Theologen zufolge — die große christliche Gemeinde nach dem asiatischen und europäischen Typus in zwei große Reiche, in das muhammedanische Chalifat, und in das römische Pabstthum — freilich sehr irdische Verhüllungen des wahren Christenthums" [2]). Ein beneidenswerth hoher Standpunkt, von welchem aus der Muhammedanismus nur als eine besondere Form des Christenthums erscheint.

Noch später theilte sich dann der dem Muhammedanismus gegenüberstehende Ast des Christenthums, die katholische Kirche, selbst wieder in zwei Zweige, in Folge der Reformation. „Wir reden zuerst vom Katholicismus. Bei Allem, was man für und wider ihn sagt, kommt es vorzüglich darauf an, wie man sich das Wesen desselben eigentlich denkt" [3]). O goldene Wahrheit, die auch noch von andern Dingen, als nur vom Katholicismus, gilt, z. B. von der Hegel'schen Philosophie. Das Wesen des Katholicismus ist nach Herrn Menzel in keinem Buche zu su-

1) A. a. O. S. 37.

2) A. a. O. S. 166 f.

3) Deutsche Literatur, 1, S. 139.

chen. „Diese Bücher thun so wenig, als der Name, zur Sache. Namen ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth". Wie schön angebracht dieser Spruch aus Faust! Der Katholicismus ist „auf keinen Buchstaben, sondern auf die Menschen gebaut". Im Protestantismus dagegen bezieht sich Alles „nicht auf eine Idee allein, sondern zugleich auf ein Buch, die Bibel. Daher werden unsre jungen Geistlichen von Kind auf an die Bücher angeschmiedet — ihre Weihe zu dem Amt eines Seelsorgers — beruht auf einem quälenden, pedantischen Schulexamen" [1]). Die armen Jungen!

Es wird keineswegs verkannt, daß der Katholicismus in eine allzugrobe Sinnlichkeit ausgeartet war, unter welcher Verstand und Gefühl erdrückt zu werden Gefahr liefen; deren Empörung in der Reformation mithin als eine berechtigte anerkannt wird. Aber im Katholicismus liege doch „noch immer die Richtung nach organischer, den ganzen Menschen umfassender Erkenntniß und Anbetung Gottes; noch haben die Sinne, das Gemüth, der Verstand und das thätige Leben gleichen Antheil an der Religion des Katholiken". In diesem Sinne sei die katholische „eine allgemeine Kirche, und auch der Gebildetste würde sich damit begnügen, er würde keine andere Religion kennen, wenn bei ihm nicht einseitig ein Organ vorherrschte, oder mit Hintansetzung des andern ausgebildet wäre, wenn die Zeit so weit vorgerückt wäre, um so viel umfassen zu können, als der vollendete Katholicismus an Bildung verlangt" [2]).

Dieser Allseitigkeit des Katholicismus gegenüber, für welche die Zeit zu engherzig geworden war, schlug nun die Reformation eine „einseitige Richtung" ein: der Verstand wurde herrschend, und unterdrückte nicht allein die Sinnlichkeit und den Schönheitssinn, sondern auch das Gefühl, welches sich hernach, gleichfalls einseitig, im Pietismus aussonderte. Der Protestantismus reinigte zwar die Sitten, und wehrte der Erstarrung der katholi-

1) A. a. O. S. 171 f.
2) A. a. O. S. 140 f.

schen Welt; aber er zerstörte auch den poetischen Zauber des katholischen Dogma, und setzte eine „nüchterne Prosa, platte Holländerei", an die Stelle[1]). „Das charakteristische Kennzeichen der protestantischen Welt ist der religiöse Indifferentismus", und — o dankenswerthe Bemühung! — Herr Menzel schlägt alsbald Mittel dagegen vor[2]). Erstlich komme bei den Protestanten zu viel auf die Person des Geistlichen an; er könne, wenn er ein guter Prediger sei, den Cultus heben, wo nicht, einer ganzen Gemeinde das Kirchgehen verleiden. Viel besser bei den Katholiken: „für den Katholiken sind alle seine Kirchen gleich — es ist wenig Unterschied, welcher Geistliche darin thätig ist — der Priester ist in seiner Kirche mehr Sache als Person". Hört! hört! ihr Consistorien, und auch ihr, katholische Kirchenräthe! wozu gebt ihr euch die undankbare Mühe, eure Candidaten der Theologie zu guten Predigern zu bilden, was euch doch nie mit allen gelingen wird? warum machet ihr nicht lieber die Messe wieder zur Hauptsache, in welcher der schlechte Geistliche wie der beste seine Gemeinde erbauen kann? — Der zweite von Herrn Menzel entdeckte Grund des Indifferentismus in der protestantischen Kirche ist der Übelstand, daß man der lieben Jugend den Katechismus zu früh und zu gewaltsam einbläue. Gewiß, man sollte erst warten, bis die jungen Herrchen und Fräulein reifer wären, und die Sache besser verstünden; bis sie über streitige Punkte mit dem Lehrer zu disputiren wüßten: dann würde gewiß das Wort Gottes tiefere Wurzeln in ihnen schlagen. Wie kommt es doch, daß man Herrn Menzel nicht schon längst zum Consistorialrathe gemacht hat?

So wenig unser Theolog den Protestantismus im Ganzen begünstigt (obwohl er auch sein Gutes nicht zu verkennen, und wie an der alten katholischen, so auch an der neuen protestantischen Zeit ihre eigenthümlichen Vorzüge zu finden versichert[3])):

---

1) Deutsche Literatur, 1, S. 134. 144 f. 202.

2) A. a. O. S. 181 f.

3) A. a. O. S. 132. 187.

so könnte ihm doch verhältnißmäßig eine der verschiedenen Richtungen innerhalb des Protestantismus lieber als die andere sein, und es fragt sich, welche. Die orthodoxen Protestanten sind es einmal nicht. „Sie haben, wird gesagt, das eigentliche Interesse des Kampfes (der Reformation) aufgegeben; sie sind stehen geblieben, und dürfen von Rechtswegen sich nicht beklagen, daß die Katholiken auch stehen geblieben sind". Der orthodoxe Protestantismus „ist das **juste milieu,** das nach der Reformation in kirchlichen Dingen eingetreten ist; er hat die Fesseln der alten Kirche abgeworfen, und doch keine ganze Freiheit errungen. Luther, der den Geist aus der Gefangenschaft der Kirche erlöste, setzte ihm schon wieder Gränzen, und ließ ihn eigentlich nur über die Mauer. Der Erstarrung muß die Bewegung, dem Tode das Leben, dem unveränderlichen Sein ein ewiges Werden sich entgegensetzen. Hierin allein hat der Protestantismus seine große welthistorische Bedeutung gefunden. Er hat ein Naturgesetz zu dem seinigen gemacht, und mit diesem allein kann er siegen. Man kann nur durch ewigen Fortschritt, oder gar nicht, gewinnen". Das Princip der Auctorität und Stabilität, wie es auch im Protestantismus beibehalten worden ist, findet Herr Menzel zwar für ihn als Kirche nothwendig, aber für ihn als Protestantismus inconsequent; selbst die Auctorität der Bibel ist ihm beengend, und die Kritiker nennt er „Engel, die mit dem scharfen, blitzenden Flammenschwerte der Denkkraft in das Paradies der Kirche gesandt sind, um die unwürdigen Bewohner auszutreiben" [1]). Wie freue ich mich, von einem so gründlichen Kenner der Theologie die Bewegungspartei und die kritische Richtung in ihr so ehrenvoll anerkannt zu finden!

Doch Geduld; es kommt bald ganz anders. Der Verstand kann „in eine ähnliche Tyrannei entarten", wie das Gefühl, und dieß ist dann eben die schlimmste Einseitigkeit; die Rationalisten sind bis zum Unglauben, ja zum Hasse gegen Christum fortgegangen, und wenn sie dieß nicht aussprechen, so ist es meistens

1) S. deutsche Literatur, 1, S. 172 ff. 199.

nur Verstellung [1]): die Hoffnung der Kirche beruht daher auf den — Pietisten [2]). Sie haben zwar manches Abgeschmackte an sich, wie namentlich ihre Bluttheologie; aber dennoch erblickt Herr Menzel in ihnen „den Anfangspunkt großer Dinge. Der Pietismus, prophezeiht er, wird einst den Übergang zu einer neuen, die ganze gebildete Welt beherrschenden Mystik bilden". Sogar die Entwicklungsperioden weiß er im Voraus anzugeben, welche der Pietismus durchlaufen wird. „Der Pietismus muß nothwendig drei Krisen erleben, und wir befinden uns noch in der ersten. Er muß Anfangs noch an den Protestantismus gebunden, noch von dessen Einfluß beherrscht erscheinen, weil er von kleinem Anfang beginnend, nur mühsam sein Dasein unter Beibehaltung der alten Formen fristet. Zugleich ist diese Periode die politische und weltliche, und der Pietismus wird nicht nur durch die herrschenden Kirchen, sondern auch durch den Zeitgeist niedergedrückt. In einer zweiten Krisis aber wird er über beide herrschend werden, und in das Extrem der Einseitigkeit fallen. In der dritten endlich wird er mit dem Protestantismus und Katholicismus sich versöhnen, und eine neue Kirche begründen" [3]). Ein wahrer Daniel! Wenn aber diese Vorhersagung der Zukunft so wahr ist, wie was ihr Urheber von der Gegenwart sagt, so ist auf dieselbe nicht viel zu bauen. „Im gegenwärtigen Zeitpunkt, ließ er im Jahr 1836 drucken, stehen die Parteien (nicht blos der Katholi-

---

1) A. a. O. S. 176 f. 201.

2) Ebenso fangen nun auch die Pietisten ihrerseits an, Hoffnungen auf Herrn Menzel zu bauen. Seit seiner Polemik gegen das junge Deutschland heißt er in der evang. K.Z., bei welcher seine Art zu kämpfen des günstigen Eindrucks nicht verfehlen konnte, ein „muthiger Zeuge der Wahrheit", an welchem sich „die Gnade Gottes" sichtbar bemüht zeige, „ihn aus den großen Wassern herauszuziehen". Doch wird ihm zugleich bemerklich gemacht, daß er für jetzt noch tief darin stecke, und seine „Erkenntniß" noch sehr „unvollkommen" sei. Evang. K.Z. 1836. Jan. No. 4. S. 25 f.

3) A. a. O. S. 221. Vergl. S. 220. 226.

ken und Protestanten, sondern auch der Gefühlsglaubigen und Verständigen innerhalb des Protestantismus) auf dem Friedensfuß" [1]); das Neue, was auf dem Gebiete der theologischen Literatur hervortritt, „findet keine glühende Liebe mehr und keinen glühenden Haß" [2]).

Über die Darstellung der theologischen Literatur im Einzelnen will ich zuerst einen Unparteiischen reden lassen, welcher in Rheinwald's Repertorium über den betreffenden Abschnitt von Menzel's deutscher Literatur seine Stimme abgegeben hat. Nachdem er es für eine Unmöglichkeit erklärt hat, „über eine Schrift, die keinen Plan, keine Ordnung, ja fast auch keinen Inhalt, und deren Verfasser von den meisten Objecten, die er bespricht, nicht die mindeste Kenntniß habe, im Zusammenhange zu berichten", und nachdem er auf die Art hingewiesen hat, wie allein die Bearbeitung eines so weiten Feldes, wie die Darstellung der gesammten deutschen Literatur, mit Erfolg hätte betrieben werden können, fährt er fort: „Doch wir vergessen, wie viel bequemer es ist, die Dinge, wie sie Einem gerade in den Wurf kommen, gelegentlich nach einander vorzunehmen, und von kirchlicher Stellung, Orthodoxie, Rationalismus, Pietismus, richtiger Mitte u. s. w. zu peroriren. Die allgemeine Zeitung, das Conversationslexikon und zum Überflusse einige Recensionen, sind mehr als hinreichend, um einen leidlich klugen Mann hierüber **au fait** zu setzen".

„Was z. B. die katholische Literatur betrifft, wer wüßte nicht von Jesuitismus und Jansenismus (dessen Patriarch, nach Menzel, Fenelon gewesen sein soll), von josephinischer Zeit, von der Schule zu Freising, von Werkmeister, Seiler, v. Wessenberg, vom Einflusse der Kantischen und Schelling'schen Philosophie, von Görres und Baader, von poetischen, politischen, philosophischen Proselyten u. dergl., kurz, von All dem, was der Verf. berichtet, in dieser allgemeinen, haltlo-

1) A. a. O. S. 135.

2) Literaturblatt, 1836. Sept. No. 98. S. 389.

sen Weise, auch nur aus flüchtigster Lectüre, ein Wort zu reden? Wahrlich, es sei einer noch so dürftig unterrichtet, hier findet er Nichts, das ihm neu sein könnte, und der formelle Gewinn, den da und dort eine treffende Bemerkung geben kann, wird nur allzusehr aufgewogen durch die Flachheit des Räsonnements im Ganzen. Das Unbegreiflichste ist der Umstand, daß gerade diejenigen, welche in gegenwärtiger Zeit die wissenschaftliche Thätigkeit des Katholicismus am rüstigsten repräsentiren, und die herrschenden Richtungen in sich darstellen, daß Männer wie Günther, Pabst, Möhler, Sengler, Staudenmaier, Klee, Hermes u. s. f. dem Scharfblick unseres Historikers gänzlich entgangen sind, und, abgesehen von der Charakteristik ihrer Systeme, die wohl besser vermißt wird, nicht einmal ihr Name eingetragen ist. Doch Menzel weiß dafür auf andere Art zu entschädigen, er erzählt uns, wie Ludwig Tieck die deutsche Poesie in die romantische Wildniß des Mittelalters zurückführte, wo sie mit wehendem Helmbusch nach Abenteuern jagend, an der dämmernden Waldkapelle das schnaubende weiße Roß anhielt und betete".

„Der Abschnitt von der protestantischen Literatur, fährt derselbe Recensent fort, ist wo möglich noch miserabler, als der vorhergehende. Wie der Verf. überhaupt die Literaturgeschichte durchgängig benutzt, um seine persönlichen Antipathien auf's Unwürdigste herauszulassen, so muß namentlich dieser Ort ihm dazu dienen. Er kokettirt mit seiner Religion und mit seinem Christenthum, ja er hätte im neuerlichen Kampfe mit dem jungen Deutschland sich gerne zu einer Art von Glaubenshelden aufgeworfen: aber das Großartige seiner Religionsideen besteht zunächst und hauptsächlich darin, daß er, als überlegener Geist, in dem historisch Gewordenen und wirklich Seienden überall nur traurige, geistlose Entartung, in allem Kirchenwesen nur Pfäfferei und Gemeinheit sehen kann, daß er, der so tief denkende als zartfühlende Mann, sich mit großer Entrüstung kirchlich isoliren, und vor der Hand das goldene Zeitalter in Geduld abwarten muß, wo Religion und Theologie wieder poetisch genug sein werden, um einen Cultus zu formiren, an dem zur Noth auch die Redacteure ästheti-

scher Literaturblätter theilnehmen können" [1]). — Es läßt sich in der That schwer unterscheiden, was in diesem Abschnitte merkwürdiger ist: die historische Darstellung, oder das Urtheil; die Anordnung des Ganzen, oder die Notizen über das Einzelne, oder die Gruppirung des Einzelnen in Schulen und Parteien.

Es wird von dem Zeitpunkt ausgegangen, wo der starren Orthodoxie in der lutherischen Kirche der Pietismus sich entgegenstellte, und bald darauf die Brüdergemeinde sich ausschied [2]). Sodann wird von dem Eindringen des Unglaubens die Rede, von Bahrdt, der eine Bibel im Volkstone (statt Briefe über die Bibel im Volkstone) geschrieben haben soll, und bei Erwähnung des Atheismus wird gelegentlich ein Ausfall gegen das junge Deutschland gemacht.

Hierauf kommen diejenigen Theologen des vorigen Jahrhunderts zur Sprache, welche gegen den Unglauben, aber ebensosehr auch, als Neologen, gegen den kirchlichen Buchstabenglauben, auftraten. „Dahin arbeiteten zunächst die drei Patriarchen der neueren deutschen Theologie, Michaelis in Göttingen, Semler in Halle, Ernesti in Leipzig, von dem Standpunkte der kritischen Bibelforschung aus, und Mosheim in Berlin, Gellert in Leipzig, vom Standpunkte der Moral aus" [3]). Nun hat zwar Mosheim nicht in Berlin gelebt, sondern in Helmstädt und Göttingen; aber Herr Menzel wird barsch erwiedern: was geht es mich an, wo eure theologischen Patriarchen ihr langweiliges Leben zugebracht haben? Mehr die Sache selbst betrifft die Schiefheit, daß derselbe Mosheim, wie Gellert, vorzüglich vom Standpunkte der Moral aus gewirkt haben soll; er hat zwar auch eine Moral in mehreren Bänden geschrieben, aber Jeder weiß, daß sein Hauptverdienst in seinen kirchengeschichtlichen Leistungen besteht. Nachdem durch die Bemühungen dieser u. a. Männer die Freigeister

---

1) Rheinwald's Repertorium XV. Bd. Erstes oder Octoberheft, 1836. Vierten Jahrgangs 10tes Heft. S. 14 ff.

2) Deutsche Literatur, 1, S. 188 ff.

3) Deutsche Literatur, 1, S. 194 f. Deutsche Geschichte, S. 763.

zurückgeschlagen waren, haben, wie Herr Menzel ausführt, zwar auch ferner noch Buchstabenglaube, Pietismus und Freigeisterei in der Theologie ihre Repräsentanten behalten, doch sei hinfort Alles toleranter und anständiger zugegangen.

Nun werden zuerst die „jüngeren Koryphäen des Buchstabenglaubens" vorgenommen, unter welchen sich neben den Mitgliedern der Tübinger Schule „hauptsächlich der letzte Karpzow in Helmstädt, Seiler in Erlangen, Zeller in Berlin" ausgezeichnet haben sollen [1]). Zeller? das soll wohl Teller heißen; aber der Verfasser der Religion der Vollkommneren, der Freund der Accommodationshypothese, dem das Preußische Religionsedict nicht wenig Verdruß machte, war kein Koryphäe des Buchstabenglaubens. Auch in Bezug auf einen Theil der übrigen Genannten, im Vergleich mit denen, welche nicht genannt sind, wird man sagen müssen: der Verf. weiß seine Beispiele trefflich zu wählen.

„So ziemlich in der Mitte hielten sich Morus, Döderlein, Ammon, Stäudlin, Bretschneider". Nichts Näheres über diese Männer? Nichts über Ammon und dessen vielbesprochenes Fortschreiten mit den Veränderungen des Zeitgeistes? Nichts über Bretschneider, dessen vielseitige Thätigkeit kaum einem Gebildeten unbekannt sein kann?

„Weniger durch Dogmatik und Theorie, als durch kritische Bibelforschung, schloßen sich an die Rationalisten an (an was für Rationalisten? es war ja von solchen noch gar nicht die Rede) der Hersteller des Bibeltextes (auch des alttestamentlichen?) Griesbach in Jena, der berühmte Orientalist F. K. Rosenmüller, J. G. Eichhorn, Wetstein" — Wetstein? Wie kann unter den Nachfolgern Semlers und Ernesti's ein Mann aufgeführt werden, der mehr als ein Jahrzehend älter war, als jene Männer selbst? wie kann er nach Eichhorn aufgezählt werden, der nur zwei Jahre vor Wetstein's Tode geboren ist? Noch einmal auf Griesbach zurückzukommen, so ist es unserem

1) A. a. O. S. 196.

Theologen mit dem biblischen, auch alttestamentlichen, Texte, den er hergestellt haben soll, wirklicher Ernst; denn in der deutschen Geschichte [1]) steht zu lesen: „Unabhängig von der Lehre begannen die Orientalisten, die Erforscher des hebräischen Bibeltextes, eine große Rolle zu spielen, vor Allen Griesbach in Jena (alle Welt kennt dessen Verdienste um den neutestamentlichen, nicht aber um den alttestamentlichen Text), Rosenmüller, Eichhorn, Wetstein (nun muß der berühmte Herausgeber des neuen Testaments gar noch unter den Erforschern des hebräischen Bibeltextes figuriren), Matthäi (gleichfalls nur in der neutestamentlichen Kritik bekannt — nächstens muß man auf den Gedanken kommen, Herr Menzel stelle sich die ganze Bibel hebräisch geschrieben vor), Heß (nun, er verstand hebräisch, und gab eine populäre Darstellung auch der alttestamentlichen Geschichte: aber Orientalist **ex professo** war er darum nicht), Vater und Gesenius.

„Und (fährt unser Kirchenhistoriker fort — nämlich: schloßen sich ebenfalls an die Rationalisten an) die zahlreichen Bearbeiter der Kirchengeschichte, unter denen Spittler durch pragmatische Uebersicht und Unparteilichkeit, Planck durch Entwicklung der Dogmen, hauptsächlich des Protestantismus (so heißt es auch in der deutschen Geschichte; „wir möchten um nähere Auskunft bitten über die den Protestantismus nicht betreffende Entwicklung der Dogmen von Planck", sagt der Recensent in Rheinwald's Repertorium), Schröckh durch äußerst fleißige Sammlung des historischen Materials, Neander durch streng wissenschaftliche Kritik der älteren Kirchenlehre (Neander's Stärke ist die Lebendigkeit, mit welcher er sich in vergangene Zustände und Ansichten hineinzuempfinden, und die Anschaulichkeit, mit welcher er dieselben wiederzugeben weiß: gegen die Auffassung seiner Leistungen als einer „wissenschaftlichen Kritik" würde er gewiß selbst ebensosehr protestiren, als gegen die Beschränkung derselben auf die blose Kirchenlehre; nun erinnere man sich aber zugleich

1) S. 764.

an die Construction, daß nämlich alle diese Kirchenhistoriker, auch Neander, sich an die Rationalisten angeschlossen haben sollen), sich den größten Ruhm, außer diesen aber Walch (warum blos im Singular? fragt der Recensent im Repertorium), Henke, Baumgarten (der Lehrer Semler's unter dessen Nachfolgern aufgezählt), Stäudlin, Schmidt, Marheineke (nimmt sich unter denen, die sich an die Rationalisten angeschlossen haben sollen, und mit seiner Geschichtsansicht neben einem Henke u. A. nicht minder trefflich als Neander aus), Augusti, Tittmann, Münter, Gieseler, Münscher, Füßli, Hoßbach u. s. w. sich mannigfache Verdienste erwarben [1]). Mit Recht lobt der Rec. in Rheinwald's Repertorium die „scharfe Charakteristik der dreizehn Letztgenannten, die, so verschieden sie sonst sein mögen, doch in dem Erwerb mannigfacher Verdienste miteinander zusammentreffen."

Nach Aufzählung derjenigen, welche ihnen folgten, kommt Herr Menzel nun endlich auf die Rationalisten selbst zu sprechen. Es wird von der Nothwendigkeit, aber auch von dem Mißbrauche des Verstandes gesprochen, und von einer doppelten Art, die Bibel zu malträtiren [2]), deren eine Dr. Paulus, die andere Schreiber dieses in Anwendung gebracht habe. Was hierin mich

---

1) Deutsche Lit. 1, S. 197.

2) Ad vocem malträtiren fällt mir das Urtheil des mehrerwähnten Recensenten über die Menzel'sche Literatur im Ganzen ein, das ich hier noch beifügen will: „Ein Mann von Kenntnissen hätte es wohl nie auf sich genommen, die ganze deutsche Literatur in ihren sämmtlichen Zweigen allein zu bearbeiten. Um ein solches Unternehmen zu wagen, um Theologie, Philosophie, Pädagogik, Geschichte, Jurisprudenz, Medicin u. s. w., kurz um Alles in Allem historisch zu malträtiren, dazu muß man in dem Grade Ignorant sein, in welchem es Menzel ist, und um solche Producte abzusetzen, muß man ein Publicum vor sich haben, das an den vielbeliebten Pfennig- und Heller-Magazinen seine Studien macht." — Das ist aber doch ein erstaunlich grober Recensent!

angeht, darauf komme ich unten noch zurück; hier sei nur auf die unwürdige Art aufmerksam gemacht, wie Herr Menzel in seiner deutschen Geschichte dem ehrwürdigen Paulus einen Schandfleck anzuhängen sucht. „Mancher (von den Rationalisten, sagt er) wurde, da er die zeitlichen Vortheile der Consistorialgewalt oder des Kathedereinflusses nicht aufgeben, und doch auch dem Zeitgeist schmeicheln, und als Kämpfer für das Licht gepriesen sein wollte, zu jener feigen Sophistik genöthigt, welche die Göttlichkeit Christi verdächtigte, und doch nicht den Muth hatte, sie geradewegs zu läugnen. So Paulus in Heidelberg" [1]). Die physische Göttlichkeit Christi läugnet Paulus offen; daß er aber auch die moralische im Innern nicht anerkenne, woher weiß dieß der Ketzerrichter? — „Zu geschweigen, fährt er im obigen Zusammenhange fort, der älteren Rationalisten, Nitzsch, Greiling (sein Auftreten fällt nach Paulus, der als Haupt der neueren Rationalisten genannt ist), Theiß (— der Anhänger Jacobi's, Chr. Weiße; der Berliner Buchstabengläubige, Zeller; der ältere Rationalist Theiß — man glaubt in einer französischen Zeitung eine Relation über Deutschland zu lesen, wenn Herr Menzel über theologische und philosophische Celebritäten referirt; doch in Bezug auf Theiß thun wir ihm wahrscheinlich Unrecht: in der deutschen Geschichte ist richtig Thieß gedruckt), unter denen wohl der berühmte Kanzelredner Reinhard in Dresden der populärste ist (auch in diesem populären Theologen irrt sich Herr Menzel; er war als Supranaturalist nicht consequent genug, aber darum noch lange kein Rationalist), glänzen neben Paulus hauptsächlich sein Freund J. H. Voß" u. s. w. [2]).

Nun kommen die Supranaturalisten an die Reihe, nachdem schon lange vorher von den Koryphäen des Buchstabenglaubens bis auf Steudel herab die Rede gewesen war. Man sieht nicht ein, warum zwischen jene und die jetzt folgenden die Vermittler und die Rationalisten hineingestellt sind. Die Supranaturalisten

1) S. 764 f.

2) Deutsche Literatur 1, S. 207. 209.

Adel und die Reinheit jener Darstellung zu empfinden, von welcher er namentlich auch in Hinsicht auf moralische Beurtheilung der Kunstwerke so Vieles lernen konnte; in keinem Falle wäre er der Mann gewesen, zu wissen, daß diese Briefe zu den Monologen und den Reden über die Religion ein wesentlich ergänzendes Drittes bilden, und daß der beigegebene Versuch über die Schamhaftigkeit wie aus Schleiermacher's Kritik der Sittenlehre herausgeschnitten, ganz als Vorübung in der Methode dieses Werkes, die moralischen Begriffe zu behandeln, erscheint [1]).

In theologischer Hinsicht wird Schleiermacher als der Theolog der „richtigen Mitte" aufgefaßt. Schon oben [2]) hatten wir Theologen, die sich so ziemlich in der Mitte gehalten haben sollen, worunter einige der Gegenwart angehörige: wie sich zu diesen der gleichfalls in der Mitte stehende Schleiermacher verhalte, wird nicht gesagt. Im Übrigen ist der Gedanke, ihm diese Stellung anzuweisen, insofern ein sehr glücklicher zu nennen, als aus demselben, auch ohne nähere Kenntniß der Schleiermacher'schen Theologie, eine Schilderung derselben sich herausspinnen läßt. Auf's Bequemste ergeben sich Antithesen: „Er ließ dem Glauben sein Recht, aber auch der Vernunft. Er machte die Buchstabengläubigen mit der Vernunft vertrauter, indem er ihnen zeigte, daß sie im Buchstaben sei, und er belehrte die Denkglaubigen, sie brauchten nicht erst um Gotteswillen ihr bischen Vernunft in die dumme Bibel hineinzutragen, sondern es sei schon genug Vernunft in ihr, mehr als sie begriffen". So muß er's wohl mit den Buchstabenglaubigen und den Denkglaubigen gemacht haben, wenn er Theolog der richtigen Mitte war. Daß er es in der Wirklichkeit ein wenig anders machte, verschlägt hiebei nichts. Nun aber, wie wird er's jener Stellung zufolge mit dem Gefühl gehalten haben? „In gleicher Weise aber ließ er auch

---

1) Vergl. die dankenswerthen Bemerkungen über diese Briefe in Rosenkranz Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Vorrede, S. XIV ff.

2) Deutsche Literatur, 1, S. 196.

dem Gefühlsglauben sein Recht wiederfahren, und wenn er, als Protestant und strenger Denker, die mit der Phantasie und den Leidenschaften verwandte Seite des Gefühls ausschloß, so machte er doch das moralische Gefühl zu einer Hauptquelle des religiösen Lebens". Dacht' ich's doch, hier werde der aus jener richtigen Mitte heraus gesponnene Faden abreißen. Den Gefühlsglauben hat Schleiermacher nicht nur auch mitankommen lassen, sondern sein ganzer Glaube war dem Ursprung nach Gefühlsglaube; das Gefühl war ihm nicht blos Hauptquelle, sondern einzige Quelle des religiösen Lebens; auch hat er es nicht als moralisches näher bestimmt, vielmehr von dem Moralischen wie von dem Intellectuellen, vom Erkenntniß- und Willensvermögen das Gefühl, den Sitz der Religion, als eigenthümliche dritte Thätigkeit der menschlichen Seele geschieden. „Paulus (Dr.) sagt: denke, damit du nicht fühlst, nicht durch die dämmernde Gemüthswelt in den Irrthum geführt wirst. Schleiermacher sagt: denke, damit du fühlst". Das Umgekehrte hat wohl Herr Menzel von Schleiermacher sagen wollen; denn: **non quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam**, ist das Motto der Schleiermacher'schen Dogmatik, und so ist auch im Buche selbst immer das Fühlen, seiner selbst Innewerden, das Erste, und das Denken erst das Zweite: ohne jenes hätte dieses zur Bearbeitung keinen Stoff. „Er hat die vollkommenste Religion, aber aus dem Indicativ in den Conjunctiv übersetzt". Hier scheint Herrn Menzel jener Präceptor oder Professor nachzugehen, der, wie er erzählt, in den Lehrstunden immer nur auf seltsame Conjunctive Jagd machte. „Er bezeichnet, wie die gerade Linie durch unendlich viele krumme, so das Unbedingte durch zahllose Bedingungen, und kommt zu der Erklärung: es ist einmal so, oder es soll einmal so sein, durch gar zu viele wohlwollende und wissenschaftliche Umschweife, um uns ja zu nichts zu zwingen, wovon wir uns nicht erst hätten überzeugen lassen". Gegen diesen Satz bin ich nicht im Stande etwas zu sagen, weil ich nicht im Stande bin, mir etwas dabei zu denken. Das Übrige, was Herr Menzel von Schleiermacher sagt, „dreht sich, wie

der Recensent in Rheinwald's Repertorium richtig bemerkt, um das lächerliche Mißverständniß, daß er meint, weil Schleiermacher Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern geschrieben hat, so sei seine Absicht gewesen, eine besondere Religion für den Privatgebrauch der gebildeten Klasse in Gang zu bringen".

Endlich in wenigen Zeilen die Schleiermacher'sche Schule. „Ihre vorzüglichsten Anhänger sind gegenwärtig de Wette (in der philosophisch-dogmatischen Ansicht vielmehr Anhänger von Fries; als Kritiker selbstständig; mit Schleiermacher in ersterer Hinsicht nur durch die hohe Stellung des Gefühls, in letzterer durch den Grundsatz der freien Forschung befreundet), Sack (dessen Apologetik ist Alles, nur kein Product Schleiermacher'schen Geistes), Lücke, Gieseler (ein Geschichtsforscher, von ferne nicht in Abhängigkeit von Schleiermacher), Umbreit, Ullmann". Man könnte sich indessen diese Zusammenstellung, wie der mehrgedachte Recensent sagt, „zur Noth gefallen lassen, wenn bei Menzel so viel Kenntniß vorauszusetzen wäre, als erforderlich ist, um solche Äußerungen vorerst zu modificiren".

Zum Schlusse sei noch in wenigen Worten meines eigenen Handels mit Herrn Menzel gedacht.

Manchen Stellen seiner Schriften nach sollte man in ihm einen Freund der biblischen Kritik vermuthen. Abgesehen von den schon oben beigebrachten günstigen Äußerungen, und der Benennung der mosaischen Erzählung von den ersten Menschen als einer Mythe [1]), lesen wir ausdrücklich folgende Erklärung: „Der Act, der die Erde, die Menschheit und ihre Geschichte schuf, war ein einziger Act, der keiner Nachhülfe, keiner Superfötation bedarf. Eine Dazwischenkunft fremder Wirkung würde die natürliche Entwicklung des im Keim des Erdprincips liegenden Lebens

1) Geist der Geschichte, S. 47 ff.

nur stören. Das Wenige, was sich aus der alten Sage als ächthistorisch ausziehen läßt, muß sodann, wenn es volle Beglaubigung erhalten soll, erst an den allgemeinen Natur- und Vernunft-Gesetzen erprobt werden"[1]). Das ist ja ungefähr der Grundsatz der Kritik: kein übernatürliches Eingreifen Gottes in den Gang der Welt, kein Wunder, als historisch gelten zu lassen.

Ferner, wenn Herr Menzel von Geschichtsforschern wie Schlözer, Rühs, auch Voß, erzählt, sie haben „die Ächtheit der Mythen geläugnet, und dieselben für Erfindungen von Pfaffen, für dumme Mährchen, angesehen"[2]): so bemerke ich mit wahrem Vergnügen, daß er, worauf bei Würdigung meiner Arbeit so viel ankommt, Mythen von Mährchen, und noch mehr von absichtlichen Erdichtungen, zu unterscheiden weiß. Aber wie sehr finde ich mich getäuscht! Herr Menzel schreibt mir die Annahme zu, „daß die christlichen Priester erst hinterdrein sich ein ideales Bild, Christus genannt, geschaffen, und demselben, der nie existirt habe, erst Alles angelogen hätten, was wir heutzutage unter der christlichen Tradition verstehen"[3]). Anderwärts, wo er mich mit Dr. Paulus zusammenstellt, bezeichnet er meinen Standpunkt so: „die Andern verwerfen die Wahrheit der Thatsachen, und erklären die biblischen Erzählungen für Mythen und Gleichnisse (also etwas absichtlich Gemachtes), hinter denen Philosophien (soll wohl heißen: Philosopheme) und Mythen (also Mythen in Mythen) der früheren Zeit (nicht auch Ideen der damaligen?) versteckt seien. Sehr witzig hat Steffens auf den Widerspruch in dieser doppelten rationalistischen Exegese (der Paulus'schen und der meinigen) aufmerksam gemacht, und gefragt: ob man denn Wunder in einem Gedicht aus der Physik erklären wolle?"[4]) Besinnen Sie Sich doch gütigst ein wenig, Herr Kritiker! Dieß soll nicht nur gegen

---

1) A. a. O. S. 31. 45.
2) Deutsche Literatur, 2, S. 102 f.
3) Literaturblatt, 1836, No. 100. S. 397.
4) Deutsche Literatur, 1, S. 207 f.

Paulus, sondern auch gegen mich gelten? der ich ja eben, um die Wunder nicht physisch erklären zu müssen, die Erzählungen davon für Dichtungen erklärt habe?[1]).

Doch auf dergleichen läßt sich Herr Menzel nicht weiter ein. Weiß er doch, daß über mein Buch nur „die Bösen, nur die sich herzlich gefreut haben, denen das Christenthum einen moralischen Zwang auflegt, und die begierig jeden Grund suchen, unsittlich sein zu dürfen"; daß mein Buch „dem Indifferentismus schmeichelt, und allen denen, die von der Religion nichts mehr wissen wollen, eine willkommene Entschuldigung ist"; daß es noch mehr „von den antisocialen Tendenzen bewillkommt wird, die nicht bei der religiösen Indifferenz stehen bleiben, sondern auch eine Gleichgültigkeit gegen die sociale Moral erzeugen, und diese aus Egoismus oder Schadenfreude untergraben wollen";

---

1) Diese Unkenntniß oder gänzliche Vergessenheit dessen, um was es bei mir sich handelt, hat ihresgleichen nur in der Schrift eines gewissen Dr. Schollmeyer: Jesus und Judas, wo es S. 18. Anmerk., heißt: „Mit einem kritischen Machtspruche sucht Strauß, das Leben Jesu, Bd. 2. S. 395 f., das Hinderniß aus dem Wege zu räumen, welches sich seiner Ansicht, daß Habsucht die Triebfeder des Judas gewesen sei, durch die bei Matthäus ausdrücklich erwähnten 30 Silberlinge entgegenstellt. Er meint nämlich, die τριάκοντα ἀργύρια seien von einem christl. Leser aus Zachar. 11, 12 f. in das Evangelium eingeschoben, und sonach wisse man geschichtlich gar nicht, wie gering oder bedeutend der Lohn für den Verrath gewesen sei. Allein abgesehen davon, daß durch dergleichen gegen die übereinstimmende Auctorität aller Handschriften und Urkunden und ohne nöthigende innere Gründe behauptete Interpolationen nichts bewiesen wird" u. s. f. Also der Mann meint, das Unhistorische, was ich in den Evangelien finde, beseitige ich durch die Annahme von Interpolationen. Er kann folglich nicht Einen Paragraphen meines Buchs im Zusammenhange gelesen haben. Dennoch muß alsbald geurtheilt sein. Ich sollte übrigens Herrn Menzel gegenüber dergleichen nicht anführen, da solche Streiche von Theologen dem Nichttheologen zur Entschuldigung dienen können.

ja daß auch die Kritik selbst es nicht sowohl auf die Religion, als „hinter der Religion auf die Moral abgesehen hat" [1]).

So hat denn Herr Menzel glücklich auch diese Erscheinung auf das praktische Gebiet hinübergezogen, weil er zu unwissend ist, um auf theoretischem etwas gegen sie auszurichten, und zu roh und unedel, um eine wissenschaftliche Unternehmung aus reinen Motiven zu begreifen. Gegen solche Beschuldigungen, die ich von Andern abgewehrt habe, mich selbst zu vertheidigen, finde ich um so mehr überflüssig, je weniger ich zweifeln kann, daß mit den bisher schon lautgewordenen sich bald die Stimmen aller Einsichtigen vereinigen werden, um einen Mann, wie Herr Menzel nach allem Bisherigen ist, vollends literarisch mundtodt zu machen.

---

1) Lit. Blatt, No. 100. S. 400. No. 98. S. 390.

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt	zu lesen
35	12	doch zu streichen.	
45	18	sie	Sie
116	12	mit	mir
139	30	Nicoali	Nicolai
208	letzte	gefaßt.	gefaßt.“

Drittes Heft.

Die

evangelische Kirchenzeitung,

die

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik

und die

theologischen Studien und Kritiken

in ihrer Stellung

zu

meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu.

Indem meine Schrift über das Leben Jesu in der evangelischen Kirchenzeitung [1]), in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik [2]) und in den theologischen Studien und Kritiken [3]) beurtheilt worden ist, so haben die drei in der jetzigen Theologie herrschenden Richtungen: die glaubige oder pietistische, die speculative, und die — man erlaube einstweilen den unbestimmten Ausdruck — vermittelnde, über jenes Werk sich ausgesprochen. Und zwar jede auf charakteristische Weise. Die erste verdammend, aber klar und entschieden; die zweite vornehm und unklar; die dritte lichtvoll und gemäßigt, doch nicht ohne ein gewisses Schwanken. Den Inhalt bildet in der evangelischen Kirchenzeitung der Ruf: weil die Kritik, wenn man ihr den Finger bietet, bald die Hand, den Arm, den ganzen Leib ergreift, so darfst du ihr nicht einmal

1) Jahrgang 1836. Vorwort, besonders in No. 5. u. 6.; Mai, No. 36 f. in dem Artikel: Die Zukunft unserer Theologie; Juni, No. 48—51: Betrachtungen, veranlaßt durch den Aufsatz des Dr. Strauß: Ueber das Verhältniß der theologischen Kritik und Speculation zur Kirche; Juli, No. 55—58: Recension der Schrift: Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu, mit Beziehung auf das Leben Jesu von D. F. Strauß, von Lange, Pfarrer in Duisburg. Vergl. die Einleitung zu der Schrift Hengstenberg's: Ueber die Authentie des Pentateuchs.

2) In der Recension meiner Schrift über das Leben Jesu, von Lic. Bauer, 1835, December, No. 109—113. 1836, Mai, No. 86—88., und in einer Recension desselben Verfassers über einige mein L. J. betreffende Gegenschriften, 1837, März, No. 41—43.

3) In zwei Recensionen meines L. J., von Ullmann und Müller, 1836, 3tes Heft S. 770 ff. und 816 ff.

den Finger reichen; in den Berliner Jahrbüchern das Erbieten, Alles getrost der Kritik preiszugeben, in der Überzeugung, es aus ihrem Processe, wie aus dem Kessel der Medea, verjüngt zurückzuerhalten; in den theologischen Studien der Vorschlag, die Gränzstreitigkeit mit der Kritik durch beiderseitige Zugeständnisse auszugleichen. Bei dieser Verschiedenheit des Tones und des Ergebnisses stimmen übrigens die genannten drei Zeitschriften in zwei Punkten auf merkwürdige Weise zusammen: erstlich für mich in dem Anerkenntniß, daß meine Arbeit aus einer wesentlichen Richtung der Zeit mit Nothwendigkeit hervorgegangen sei; zweitens gegen mich in dem mit mehrerer oder minderer Entschiedenheit gemachten Versuche, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte dadurch aufrecht zu erhalten, daß das Factum aus der Idee heraus bewahrheitet, der Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen gemildert wird.

Die evangelische Kirchenzeitung.

I. Die Stellung der evangelischen Kirchenzeitung zur biblischen Kritik im Allgemeinen.

Ich muß gestehen, daß ich mit der evangelischen Kirchenzeitung nicht ungern zu thun habe. Man weiß bei ihr doch, woran man ist, und wessen man sich zu versehen hat. In einer Zeit, wo die geistigen Richtungen so bunt durcheinander gehen, und in Folge der vielfachsten Kreuzung der Racen beinahe keine reine Art mehr existirt, macht es einen guten Eindruck, einmal auch wieder einer unvermischten Farbe, einer entschiedenen Richtung zu begegnen.

Besonders aber an einem Gegner sollte sich Jeder eine solche Entschiedenheit wünschen. Tritt der Gegensatz gegen meine Richtung so schroff und im Extrem auf, so kann er derselben keine jetzigen oder künftigen Anhänger abwendig machen; da, wer nur irgend eine Ahnung von denjenigen geistigen Bedürfnissen in sich trägt, welche sich in meiner Kritik des Lebens Jesu ausgesprochen haben, niemals auf die Seite desjenigen Gegners treten wird, der jene Bedürfnisse, statt sie zu befriedigen, oder auch nur zu berücksichtigen, rundweg durch ein Verdammungsurtheil niederschlägt. Ebenso erwünscht muß aber hinwiederum der evangelischen Kirchenzeitung ein Gegner von meiner Art sein, aus demselben Grunde: weil ein solcher von den für ihre Richtung geschaffenen und bestimmten Seelen ihr keine zu entreißen vermag. Dieß sieht die genannte Zeitschrift so gut wie ich ein, und nennt in diesem Sinne mein Buch „eine der erfreulichsten Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren theologischen Literatur“ [1]). So

1) 1836. Juni, No. 48. S. 382.

freundlich ist unsre erste Begegnung auf dem Schlachtfelde, aus dem paradoxen Grunde, weil sie eine absolut feindliche ist.

Zu jener Freundlichkeit gehört nun auch das bereits erwähnte Zugeständniß, welches die evangelische Kirchenzeitung meiner Arbeit in den Worten macht: „Dieß Werk ist eben dadurch so bedeutend, daß es nicht etwas absolut Neues gibt, — sondern daß es nur consequente Durchbildung und Zusammenfassung von Elementen ist, die in der ganzen Zeit schon vorliegen. Der mythische Standpunkt hat bei'm A. T. schon eine weit verbreitete Anerkennung gefunden; bei'm N. T. sind die Wundererklärungen eines Paulus längst verschollen; und die große Masse derer, welche unfähig sind, äußere Wunder anzuerkennen, weil sie das große innere Wunder der Geburt aus dem Geiste nicht an sich erfahren haben, hat schon längst für Alles, was über den gewöhnlichen Naturlauf hinausgeht, die historische Auffassung aufgegeben. Strauß hat weiter nichts gethan, als den Zeitgeist zum Bewußtsein seiner selbst gebracht, der nothwendigen Consequenzen, die aus seinem Grundwesen hervorgehen; ihn gelehrt, die fremdartigen Bestandtheile abzustreifen, die ihm aus Mangel an tüchtiger Durchbildung bisher noch beiwohnten" [1]. Namentlich bekomme ich auch das Zeugniß, „die Ergebnisse der Hegel'schen Philosophie in Beziehung auf den christlichen Glauben mit größter Bündigkeit und Klarheit an das Licht gestellt zu haben". „Aber — wirft der Verfasser jenes Artikels sich ein — hat er (Strauß) nicht vielleicht in der Auffassung des wahren Sinnes der Hegel'schen Religionsphilosophie geirrt? Das glauben wir keineswegs. Er beurkundet eine viel zu große Einsicht und Klarheit in der Charakterisirung der verschiedenen wissenschaftlichen Zeitrichtungen, als daß wir nicht hierin von vorne herein ein größeres Zutrauen zu seinen Aussagen haben sollten, als zu den zum Theil sehr gut gemeinten Versicherungen derjenigen Mitglieder der Hegel'schen Schule, welche gern das historische Christenthum und den Glauben der Gemeinden in seiner einfältigen wörtlichen Bedeutung retten möchten" [2].

1) 1836. Jan. S. 35 f. Juli. S. 434.

2) 1836. Juni. S. 383.

Aber was ist es für ein Zeitgeist, was für eine Philosophie, als deren Interpret ich nach dem Zugeständniß des Gegners auftrete? „Der rechte Prophet für unsere Zeit ist Jeremias, er, welcher in einem Schmerze, dessen ganze Bitterkeit nur der verstehen wird, der ihn selbst in sich trägt, ausruft: Ach daß ich Wasser genug hätte in meinem Haupte, und meine Augen Thränenquellen wären, daß ich Tag und Nacht beweinen möchte die Erschlagenen in meinem Volke! Ach daß ich eine Herberge hätte in der Wüste; so wollte ich mein Volk verlassen und von ihnen ziehen. Denn es sind eitel Ehebrecher und ein frecher Haufe" [1]). Die bekannte Weissagung Lichtenberg's, unsere Welt werde noch so fein werden, daß es ebenso lächerlich sein werde, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster, wird als erfüllt vor unsern Ohren ausgegeben [2]). Der Geist unsrer Zeit, sofern er vorzugsweise den materiellen Interessen sich zuwendet; soweit er von der Anhänglichkeit an den Buchstaben der Bibel, an die verbindende Kraft aller ihrer Vorstellungen, den geschichtlichen Charakter aller ihrer Erzählungen, sich entfernt; sofern er die schroffe Entgegenstellung der menschlichen Verdorbenheit und der göttlichen Gnade mildert, oder auch nur in andere Ausdrücke faßt: insoweit wird er für sündlich, für antichristlich, erklärt. Wer dem Moses den Pentateuch, dem Daniel die unter seinem Namen vorhandenen Weissagungen abspricht, vom Glauben an Christi übernatürliche Erzeugung, oder auch nur an Engel und Teufel, als von vergänglichen Zeitvorstellungen, den jetzigen Christen dispensirt, wie unsre kritischen Theologen von Semler bis

---

1) 1836. Jan. S. 21.

2) Ebendas. S. 3 f. 34. Diese Weissagung scheint es auf sich zu haben, daß sie als Popanz gegen alle freieren Regungen des Forschungsgeistes sich gebrauchen lassen muß. Wie sich Jacobi derselben gegen den Idealismus und die Naturphilosophie bediente: so ist unter den gegen meine Kritik des Lebens Jesu gerichteten Schriften, so weit sie von gebildeteren und beleseneren Verfassern herrühren, kaum eine, in der sie nicht angeführt wäre.

Schleiermacher und de Wette; wer das Leben, statt es in zwei Stücke, den Zustand vor und nach der Wiedergeburt, zu brechen, und als Kampf zweier, von verschiedenen Wesen ausgehenden Kräfte, einer menschlichen und einer göttlichen, zu fassen, lieber aus Einem Stücke bildet, und als allmählig werdende Harmonie der verschiedenen, im Menschen liegenden Kräfte anschaut, wie unsre großen Dichter: der ist „vom Samen des Ehebrechers und der Hure, der arbeitet im Dienste des Reichs der Finsterniß" [1]).

Ebenso ungünstig, wie über den Zeitgeist im Allgemeinen, ist das Urtheil der evangelischen Kirchenzeitung über die Philosophie, deren theologische Resultate ich ausgesprochen haben soll. „Die Frage — heißt es — ob der Meister selbst schon den Pantheismus entschieden gelehrt, ist für unsern Zweck von keiner Bedeutung. Denn das liegt so klar am Tage, daß es von Niemand, der nur irgend den Willen hat, die Wahrheit zu sagen, geläugnet werden kann, auch unseres Wissens von Niemand mehr geläugnet wird, daß die Hegel'sche Schule, d. h. die bei weitem stärkste Anzahl seiner Jünger, welche in dem guten Vertrauen lebt, daß sie den wahren Sinn des Systems erfaßt habe, und der vereinzelten Anderen im Geheim spottet, die dasselbe in das Christenthum herüber deuten möchten, — daß diese Schule mit dem klarsten Bewußtsein und so consequent als nur möglich, dem Pantheismus ergeben ist". Der Pantheismus aber ist „der consequente Gegensatz des Christenthums; wer sich von dem lebendigen Gotte abwendet, geräth in seine Molochsarme"; der Gott des Pantheismus „ist kein Gott, der Gebete erhört, der größer ist als unser Herz; unser Herz, das trotzige und verzagte Ding, oder vielmehr unser Kopf — denn das Herz dieser Leute sitzt im

1) Die Urtheile der evang. Kirchenzeitung über Semler s. Jahrgang 1833, No. 97 ff.; über Schleiermacher 1829, No. 97 ff., 1830, No. 3 f.; über Schiller und Göthe 1830, No. 10 ff. und 1831, No. 57 — 61. Hiebei das Merkwürdige, daß auch der Evang. K.Ztg, wie Menzel'n, die Herausgabe des Briefwechsels zwischen Schiller und Göthe nicht wohlgethan schien.

Kopfe — ist selbst Gott. Der Mensch der Sünde, der sich überhebt über Alles, das Gott und Gottesdienst heißt, kommt, daß er sich setze in den Tempel Gottes als ein Gott, und gibt vor, er sei Gott. Die Frage: Meinest du, ich sei ein Mensch wie du? muß diese Schule mit einem unbedingten Ja! beantworten. Selbst in dem Fetischdienst ist noch mehr religiöser Gehalt, wie in diesem Systeme" [1]).

Dabei aber wird dieser Philosophie, wie meiner Kritik, das Zugeständniß gemacht, daß sie aus dem Geiste unsrer Zeit mit Nothwendigkeit hervorgegangen sei. Man sollte ihr — wird gesagt — „den Anspruch nicht verkümmern, den sie macht, die Philosophie unsrer Zeit, dasjenige, was in ihr der Weltgeist den

---

1) 1836. Jan. S. 19 f. 34 f. — Die Abwehr dieses Vorwurfs von der Hegel'schen Philosophie, welche übrigens durch das gleich Folgende überflüssig wird, gibt die evangelische Kirchenzeitung selbst an die Hand, wenn sie den Supranaturalismus wegen des „schriftwidrigen Begriffs von der Natur, als einem nach der Schöpfung selbstständig neben dem Schöpfer Stehenden", tadelt, und behauptet, „hätte er das: in ihm leben, weben und sind wir, anderswo gefunden, als in der heiligen Schrift, er würde es als entschieden unchristlich bezeichnet haben; da jede Behauptung, die auf dem immanenten Verhältnisse Gottes zur Welt fußte, von ihm als pantheistisch verschrien wurde" (Ebendas. S. 12.). „Es gibt also (bemerkt hiegegen Baur in der abgenöthigten Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, S. 66 f. Anmerk.) ein immanentes Verhältniß Gottes zur Welt, das mit Unrecht als pantheistisch verschrien wird. Gewiß muß sich jeder Freund der Wahrheit freuen, dieß auch von der evangelischen Kirchenzeitung zugegeben und anerkannt zu sehen. Aber wie? Wenn auch der von der evangelischen Kirchenzeitung verschriene Hegel'sche Pantheismus sich auf den Begriff eines immanenten Verhältnisses Gottes zur Welt zurückführen ließe? An welchen schwachen Fäden hängen alle jene so schrecklichen Vorwürfe, welche von der evangelischen Kirchenzeitung dem Hegel'schen Pantheismus als einer Teufelslehre gemacht werden, wenn Alles daran hängt, daß der Begriff der Immanenz vom Pantheismus unterschieden wird?"

Gemeinden sagt, zu sein; auch sich der Vorwürfe des blosen Spieles mit Begriffen, der Unklarheit u. s. w. sorgfältig enthalten. Wenn je eine Philosophie, so wurzelt diese in ihrer Zeit, und diejenigen, welche meinten, sie gehe mit dem Tode ihres Stifters zu Grabe, oder ihr Bestehen sei an den Einfluß einzelner ihrer Gönner geknüpft, haben ihre Zeit nicht begriffen" [1]). Ja, selbst als die rechtmäßige Tochter und Enkeltochter aller früheren Philosophien, als diejenige, in deren Händen der Erwerb aller bisherigen Systeme sich gesammelt habe, wird die Hegel'sche Philosophie anerkannt. „Die neueste philosophische Schule — so lesen wir — hat mit ihrem Meister stets behauptet, sie sei die höchste und letzte Entwickelung der mit Kant beginnenden deutschen Speculation. Wie in Aristoteles die Blüthe der heidnischen, so sei in Hegel die Vollendung der christlichen Philosophie erschienen. Der oft wiederholte Einwurf, daß der Widerspruch der Weisen, die schnell wechselnde Aufeinanderfolge der verschiedensten Systeme, so wie ihre gegenseitige Vernichtung, ein Zeugniß für die Unzulänglichkeit und Unzuverläßigkeit aller menschlichen Erkenntniß sei, wurde als trivialer Mißverstand beseitigt. Die Philosophie aller Jahrhunderte sei eine eng geschlossene und gegliederte Kette. Das nächstfolgende System habe das vorhergehende nicht in der Weise umgestoßen, daß es nun völlig aufgegeben sei, sondern es habe seine einseitige Wahrheit als Moment in sich aufgenommen. Jedes frühere System ist im späteren nicht aufgegeben, sondern aufgehoben, d. h., nach der doppelten Bedeutung dieses Wortes, sowohl vernichtet, als erhalten. Jetzt endlich ist die Zeit der Erfüllung gekommen, das System der Systeme ist vollendet. Die einzig wahre Methode der Forschung steht für immer fest, ihre wesentlichen Resultate sind unumstößlich. Es bleibt nur noch die genauere Durchführung und die Anwendung auf die einzelnen positiven Disciplinen der Wissenschaft übrig. — Wir glauben, so urtheilt die evangelische Kirchenzeitung, diese Ansicht sei vollkommen wahr, und wir halten

---

1) 1836. Jan. S. 20.

es für ein unschätzbares Verdienst des Dr. Strauß, daß er die Ergebnisse der Hegel'schen Philosophie, d. h. also, nach dem eben Gesagten, die Ergebnisse der Philosophie überhaupt, in Beziehung auf den christlichen Glauben, mit größter Bündigkeit und Klarheit an das Licht gestellt hat. Es ist nun das Verhältniß der Speculation zum Glauben deutlich an den Tag gekommen" [1]).

Also nicht blos eine, sondern jede Philosophie, nicht blos das System eines einzelnen Denkers, sondern das Ergebniß der philosophirenden Thätigkeit des menschlichen Geistes von den ältesten Zeiten an, ist mit dem Christenthum in wesentlichem Widerstreit; nicht blos einige Kritiker preisgeben, sondern den ganzen Geist der Gegenwart, wie er sich namentlich auch in den großen Heroen unserer poetischen Literatur ausspricht, muß derjenige abschwören, welcher ein Christ im Sinne der evangelischen Kirchenzeitung werden will.

Diese Stellung der Sache geht dem Verfasser des angeführten Artikels gewiß von Herzen, da sie so gar nicht strategisch ist. Gar Mancher, der mich oder einen andern Kritiker leicht hätte fällen lassen, wird sich doch bedenken, wenn man ihm sagt, daß er mit uns zugleich Hegel und Göthe, Schiller und Fichte, die neuere Poesie und die alte und neue Philosophie verdammen muß. Da sind einige andere von meinen Gegnern weit klüger zu Werke gegangen. Herr Hoffmann zeigt, daß mein Versuch einer mythischen Auffassung der evangelischen Geschichte in keinem Zusammenhange mit dem Entwicklungsgange der Theologie und Philosophie stehe, sondern ein zufälliger Einfall von mir sei, er weiß Hegel und Schleiermacher, und wen sonst noch ich mir verbündet glaubte, in seine Schlachtreihen hinüberzuziehen; und in Herrn Dr. Tholuck's Buche findet sich beinahe zwischen jede zwei Blätter eine Blume aus Göthe oder sonst einem Dichter oder Denker eingelegt, welche gegen mich zeugen soll. Diese Gegner verstehen das **divide et impera** besser, als die evangelische Kirchenzeitung.

---

1) 1836. Juni, S. 382 f.

Auch in Bezug auf den Umfang der Anwendung des Mythusbegriffs auf die biblische Geschichte stimmt der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung mit mir überein, um sich mir desto entschiedener entgegensetzen zu können. „De Wette — bemerkt er — erklärte ganz offen, daß man die von ihm bei'm Pentateuch durchgeführten Grundsätze der mythischen Auffassung auch auf das N. T. anwenden müsse. Wie konnte man auch anders? Der Zusammenhang zwischen altem und neuem Testament ist so innig, so augenscheinlich, daß er sich dem Kinde schon darbietet. Überall weist das letztere auf das erstere zurück. Sollte die vierzigjährige Versuchung der Kinder Israel in der Wüste mythisch, die vierzigtägige Versuchung Christi, ihr Ebenbild, historisch sein? Mythisch die Engelerscheinungen des A. T., historisch die der Evangelien, deren Engel doch bis auf den Namen ganz den alttestamentlichen Charakter tragen? Mythisch die Wunder des A. T., und historisch die Wunder des N. T., die fast durchgängig unter ihnen ein specielles Vorbild haben, und auch nach ihrer symbolischen Bedeutung ganz auf dem A. T. ruhen? Wahrlich ein solcher Übergang von der Dichtung zur Wahrheit, eine solche Nachäffung des Menschlichen durch das Göttliche, ist das Widersinnigste, was sich denken läßt. Dennoch aber gelang es dem lebhaften Interesse für eine Zeit lang, das Augenscheinlichste sich und Andern, welche von demselben Interesse beseelt waren, zu verschleiern. Da erschien Strauß Leben Jesu, und die innere Verbundenheit des durch Willkür und Neigung Getrennten ließ sich nicht ferner verkennen. Das kritische Verfahren, das Strauß bei den Evangelien anwendet, ist dem von de Wette bei'm Pentateuch angewandten so durch und durch gleich, daß man kaum einsieht, wie es möglich ist, hier preiszugeben und dort noch festhalten zu wollen"[1]). Ja sogar mehr als ich selbst behaupten möchte, gibt Herr **Dr.** Hengstenberg zu, wenn er in Bezug auf die Ansicht derjenigen, die von dem Inhalte eines Buchs, in welchem sie mythische Bestandtheile finden, möglichst viel für die Geschichte zu retten suchen,

---

1) Die Authentie des Pentateuchs, 1r Band, Einleitung, S. LXXV.

und derjenigen, welche einer solchen Schrift in allen ihren Theilen den geschichtlichen Werth absprechen, bemerkt: „Daß die letztere Ansicht vor der ersteren den Vorzug der Consequenz hat, daß man nur durch eine willkürliche Firirung ihr entgehen kann, sobald man einmal auf das mythische Gebiet herübergetreten ist, liegt so am Tage, daß es gar nicht weiter gezeigt zu werden braucht“ [1]).

Entweder Alles preisgeben oder Alles festhalten, ist daher das Dilemma der evangelischen Kirchenzeitung. „Zwei Völker — so heißt es in dem berühmten Vorworte — sind im Leibe dieser Zeit, und nur zwei. Immer fester und geschlossener werden sie sich entgegentreten. Der Unglaube wird mehr und mehr ausscheiden, was er noch von Glauben, der Glaube aber auch, was er noch von Unglauben in sich hat. Daraus wird unberechenbarer Segen entstehen. Hätte der Zeitgeist fortgefahren, Zugeständnisse zu machen, so würden auch ihm fortwährend Zugeständnisse gemacht worden sein. Nun aber, da er durch jede Gabe nur immer zudringlicher wird, werden diejenigen, die ihm nicht Alles geben wollen, ihn mehr und mehr ganz abweisen, und ihre früheren Gaben laut zurückfordern. Man fing damit an, die ersten Capitel der Genesis als mythisch preiszugeben; das, meinten selbst wohlgesinnte Theologen, sei ganz unbedenklich; bald gab man, vermeintlich zur größeren Ehre des N. T., die ganze Geschichte des A. T. als mythisch auf; kaum war dieses Ziel erreicht, so glaubte man sich genöthigt, dem Zeitgeiste den Inhalt der ersten Capitel des Matthäus und des Lukas aufzuopfern, mit der treuherzigen Versicherung, daß die folgenden Nachrichten von Jesu Leben durch diese Bedenken gegen seine Jugendgeschichte nicht gefährdet werden sollen; bald aber gab man außer dem Anfang auch das Ende, die Himmelfahrt Jesu, als mythisch auf; auch da aber fand man noch nicht Ruhe; es dauerte nicht lange, so gab man die ganzen drei ersten Evangelien preis; man zog sich in das Evangelium Johannis zurück, und rühmte sich laut, dort

1) Ebendas. S. LXIX.

sicher zu sein, ohne daß man im Geheimen das Bewußtsein ganz unterdrücken konnte, daß man nur noch von der Gnade des Feindes lebte; jetzt ist dieser erschienen: er bedient sich derselben Waffen, mit denen er früher siegreich gewesen; es steht um Johannes jetzt gerade so mißlich, wie früher um die drei ersten Evangelien. Jetzt gilt es einen kühnen Entschluß, eine große Wahl: entweder muß man Alles aufgeben, oder man muß gerade bis zu dem Punkte und durch dieselben Stationen wieder bergauf gehen, von dem und durch die man früher bergab gegangen"[1]). — Wird die Sache auf diese Spitze getrieben, so werden doch vielleicht Manche, die zu jenem Bergaufgehen keine Lust haben, sich lieber zum Aufgeben entschließen.

Zumal wenn die Art, wie die evangelische Kirchenzeitung uns zu jenem Rückwärtsgehen zu bewegen sucht, weder überzeugend, noch auch nur einladend ist. Eigentlich wird die Hoffnung, unser einen wissenschaftlich auf andere Ansichten zu bringen, von vorne herein aufgegeben. „Einen Menschen — so wird ein bekannter Ausspruch Hegel's umgekehrt — der sich dem Worte Gottes gegenüber auf seine Vernunft beruft, muß man stehen lassen. Es gibt auch unheilbare geistige Mißgeburten, Menschen ohne Herzen"[2]). Wäre dasjenige, was uns von unsern Gegnern trennt, wirklich ein, so zu sagen, organischer Fehler unseres geistigen Wesens: so wären wir ja entschuldigt, und verdienten die Verdammungsurtheile nicht, mit welchen die evangelische Kirchenzeitung gegen uns so freigebig ist.

Näher spricht sich die Ansicht derselben über diesen Punkt in den Worten aus: „Es ist die Aufgabe der christlichen Theologie, die **homines bonae voluntatis** vollkommen mit den Waffen zu versehen, durch die sie diesen Angriff abwehren können. Sie muß die objectiv vollkommen zureichende Lösung aller Zweifel geben. Sie darf aber nie darauf Anspruch machen, diese Lösung denen aufzudringen, welche das Licht hassen, weil ihre Werke böse sind"[3]).

1) 1836. Jan. S. 44.

2) Juni 1836, S. 386.

3) 1836, Januar, S. 43. Vergl. Juli, S. 434.

Die objectiv zureichende Lösung der Zweifel ist hier diejenige, wie sie der evangelischen Kirchenzeitung zureichend erscheint, also vielmehr eine subjectiv zureichende; wenn ein Anderer sie nicht zureichend findet, so wird der Grund davon, der denn doch vielleicht auch in der objectiven Unzulänglichkeit jener Lösung liegen könnte, in dem bösen Herzen dessen gesucht, der sich damit nicht begnügen will. Sehr bescheiden! sehr christlich!

Also eine Überzeugung von dem durchaus historischen Charakter der biblischen Geschichte ist auf rein wissenschaftlichem Wege nicht möglich; es muß noch etwas Anderes dazukommen. Leo hat seine frühere Ansicht von der israelitischen Geschichte neuerlich zurückgenommen: „Woher — fragt die evangelische Kirchenzeitung — diese merkwürdige Veränderung? Gewiß nicht allein aus erneuertem und gründlicherem Studium. Blieb der Verfasser auf seinem früheren Lebensstandpunkte, so konnte eher der Pardel seine Flecken verändern, wie er seine unheiligen Ansichten von der heiligen Geschichte. Es ist nicht anders; bis wir selbst innerlich in das göttliche Element hinein erhoben werden, müssen wir das Göttliche in unsere Niedrigkeit herabziehen. Die Eine große Sünde ist, daß sie nicht glauben; das Übrige macht sich von selbst; sie können nicht anders" [1]). Ich kann nicht wissen, wie die Sache in Herrn Prof. Leo zusammenhängen mag: so viel aber ist gewiß, daß er auch auf rein wissenschaftlichem Wege zur Einsicht in die Unrichtigkeit seines früheren Standpunktes gelangen konnte. Denn wie ihn die Geschichte belehren mußte, daß die Priester der ältesten Welt keineswegs, wie es in seiner Geschichte des jüdischen Staates vorausgesetzt ist, über die Stufe ihrer Volksgenossen so weit hinaus waren, um Culte und Institute, deren Nichtigkeit sie durchschauten, dem Volke als Gängelbänder anzulegen: so konnte ihn die Philosophie darüber aufklären, daß, wie die ägyptische Kastenverfassung und Ähnliches, ebenso auch die jüdische Theokratie mit allen ihren wirklichen und vermeintlichen Härten, ihre nothwendige Stelle in der Entwicklung des menschlichen

1) Ebendas. S. 30.

Geistes hatte, an welcher sie nicht getadelt, viel weniger angefeindet werden darf [1]). Allerdings würde, wenn es bei dieser Umänderung rein wissenschaftlich zugegangen wäre, schwerlich der Umschlag in das Extrem erfolgt sein, welcher Herrn Leo jetzt zum Bundesverwandten der evangelischen Kirchenzeitung macht. Ebenso meine ich, wenn mir Einer genügende Lösung böte erstlich der historischen Schwierigkeiten, welche ich in der biblischen Geschichte finde, zweitens der philosophischen Bedenken, welche ich gegen die Möglichkeit des Wunders habe: so würde ich — zwar immer noch nicht zur Fahne Hengstenberg's übergehen, aber doch von der Realität dessen, in Bezug worauf mir jene Anstände erledigt würden, mich willig überzeugen lassen, ohne daß außerhalb des intellectuellen Gebietes eine Veränderung in mir vorzugehen brauchte.

Ungleich mehr wenigstens sollten rein wissenschaftliche, an den Verstand gerichtete Entgegnungen bei mir fruchten — und haben, wie der Verfolg dieser Streitschriften zeigen wird, in Bezug auf manche Punkte dieß bereits gethan —, als die Bibelstellen und Liederverse, welche in der evangelischen Kirchenzeitung gegen mich aufgeboten werden. Wer (wie dieses Blatt von mir aussagt) „das Herz eines Leviathan hat, das so hart ist wie Stein, und so fest, wie ein Stück vom untersten Mühlstein“ [2]), wie kann man glauben, den, oder wer auch nur von ferne an seinem Standpunkte Theil hat, weichherzig zu machen durch Anziehung von Versen, wie

> Von Anfang, da die Welt gemacht,
> Hat so manch Herz nach dir gewacht, —
> Bewahre mich mein Hüter,
> Mein Heiland, nimm mich an —

---

1) Im Wesentlichen hat dieß Leo selbst schon im Jahr 1827 ausgesprochen in der Recension von Schlosser's universalhistorischer Uebersicht der Geschichte der alten Welt (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1827, März, No. 44—48.); eine Recension, die zum Geistreichsten und Wahrsten gehört, was über die Principien der Geschichtsbetrachtung geschrieben ist.

2) 1836, Jan. S. 34.

oder einzuschüchtern durch Apostrophen, wie folgende: „Lassen wir ihm diese Begeisterung für den Geist aus dem Abgrunde, für das große Thier, dem gegeben ward ein Mund zu reden große Dinge und Lästerung; mag er ausrufen: wer ist dem Thiere gleich, und wer kann mit ihm kriegen? mag dem Thiere Macht gegeben werden über alle Geschlechter und Sprachen und Heiden; es kommt die Zeit, wo die gewaltige Stimme ertönt: So Jemand das Thier anbetet und sein Bild, und nimmt das Maalzeichen an seine Stirn oder an seine Hand, der wird von dem Weine des Zornes Gottes trinken, der eingeschenkt und lauter ist in seines Zornes Kelch, und wird gequälet werden mit Feuer und Schwefel, vor den heiligen Engeln und vor dem Lamme. Und der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, die das Thier haben angebetet und sein Bild, und so Jemand hat das Maalzeichen seines Namens angenommen. Lassen wir ihm seine Begeisterung für Dampfmaschinen, Dampfwagen. Auch der Himmel hat seine Dampfwagen [1]. Der Wagen Gottes sind zehntausende. Der Herr fährt auf dem Cherub und fliegt daher, und schwebt auf den Fittigen des Windes". Ferner der Schluß des Vorworts: „Und endlich, je mehr die Sünde reift, desto mehr reift auch das Gericht, und je näher das Gericht kommt, desto näher kommt auch das Heil. Siehe es wird ein Wetter des Herrn mit Grimm kommen, ein schreckliches Ungewitter wird den Gottlosen auf den Kopf fallen. Denn des Herrn grimmiger Zorn wird nicht nachlassen, bis er thue und ausrichte, was er im Sinne hat: zur letzten Zeit werdet ihr solches erfahren.

Wer wollte denn nun schlafen?
Wer klug ist, der ist wach.
Gott kommt, die Welt zu strafen,
Zu üben Grimm und Rach

---

1) Eine ähnliche Wendung weiter oben, S. 35: „Deklamationen! ruft man aus; aber ein Anderer wird dereinst deklamiren, und sie werden verstummen."

An allen, die nicht wachen
Und die des Thieres Bild
Anbeten sammt dem Drachen;
Seid wach! der Löwe brüllt" [1]).

Diese Art, das Feuer der göttlichen Rache auf die Unglaubigen herabzurufen (das Strafgericht wird zwar nur angekündigt, aber mit wahrem Vergnügen ihm entgegengesehen), scheint mir erstens nicht christlich zu sein — freilich wird der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung sagen, ich habe gar kein Urtheil über Christliches; zweitens aber halte ich es für Mißbrauch des Wortes Gottes, sofern auf denjenigen, der auf wissenschaftlichem Standpunkte sich befindet, die Einmischung von etwas so ganz Heterogenem nur einen komischen Eindruck machen kann; jedenfalls kann es von unserem Standpunkte aus nicht anders denn als eine Art von Verzweiflung gedeutet werden, wenn die Gegenpartei es von vorne herein aufgibt, auf reinwissenschaftlichem Wege uns zu überzeugen.

Weiße hatte aus Anlaß meiner Schrift über das Leben Jesu erklärt, wenn die Mitwirkung der Philosophie für Religion und Theologie heilsam und förderlich sich erweisen solle: so sei dazu die unumgängliche Bedingung, daß die Philosophie frei und auf ihrem eigenen Wege zu der Überzeugung von den Wahrheiten des Christenthums gelangt sei [2]). Man sollte voraussetzen dürfen, daß dieser Satz in unserer Zeit allgemeine Anerkennung finden würde: bei den Einen, weil sie der Philosophie, überhaupt dem Denken gegenüber Alles auf das Spiel setzen; bei den Andern, weil sie zu dem Inhalte des christlichen Glaubens das Vertrauen hegen, daß er die Feuerprobe auch der rücksichtslosesten, wenn nur richtig angestellten, philosophischen Forschung nicht zu scheuen habe. Aber die evangelische Kirchenzeitung glaubt, „diesem Ausspruche sich auf das Entschiedenste entgegenstellen zu müssen. Nur auf dem Wege der Religion — bemerkt

1) 1836. Jan. S. 37 f. 45.

2) Tholuck's literarischer Anzeiger, 1836, S. 155.

sie — geht es zur Wahrheit; doch wer am Ziele angelangt ist, mag immerhin mit forschendem Blicke den Weg zurückmessen, um den rechten Ausgangspunkt zu entdecken. Der Glaube muß der Speculation gewiße Gränzen setzen; er darf ihr nicht gestatten, die Persönlichkeit Gottes, als eines auch außerhalb des Menschengeistes selbstständig für sich existirenden Wesens, oder den absoluten Anfang der Welt, zu läugnen; er muß verlangen, daß sie die Sünde als willkürlichen, absoluten Gegensatz, und nicht als nothwendiges Entwicklungsmoment, auffasse; sie muß sich seinem Gebote fügen, die Einheit des Individuums und der Gattung nicht blos als abstracte Idee, sondern als concrete Wirklichkeit zu begreifen, denn daß in Adam Alle gestorben, in Christo Alle auferstanden sind, das ist ein einzelnes historisches Factum u. s. f. Erkennt auf diese Weise die Speculation den Glauben demüthig als die Norm der Wahrheit ihrer Ergebnisse an, so wird dieser wiederum dankbar von ihren fortgeschrittenen logischen Bestimmungen Gebrauch machen. Daß dieses wirklich geschehen, zeigt die Entwickelung der Kirchenlehre, so wie die Philosophie der wahrhaft Glaubigen unter den Scholastikern" [1]).

Ja wohl unter den Scholastikern; denn zum Scholasticismus würden wir zurückkommen, wenn die Philosophie wieder Magd der Theologie werden sollte. Vielmehr aber ist es als Verrath am Glauben selbst zu bezeichnen, wenn sein Fortbestand an eine Selbstbeschränkung der Philosophie, an die Forderung, daß sie an gewisse Glaubensartikel nicht rühren solle, geknüpft wird. Denn diese ihr aufgedrungene Schranke wird die Philosophie doch nur eine Zeit lang, und in gewissen Individuen, einhalten; weiterhin aber und in den übrigen wird sie ihrem natürlichen Drange gemäß das ganze geistige Gebiet zu durchmessen suchen, und so auch den letzten, bis dahin kümmerlich erhaltenen, Rest des Glaubens vernichten; wenn es nämlich, nach des Gegners Voraussetzung, unmöglich sein sollte, daß die Philosophie aus sich selbst heraus zur Anerkenntniß der Wahrheit des Glaubens komme.

1) 1836, Juni, S. 386 f.

Allerdings bin auch ich mit der evangelischen Kirchenzeitung einverstanden, wenn sie diejenige Vereinigung von Glauben und Philosophie, wie sie von der rechten Seite der Hegel'schen Schule versucht worden ist, eine falsche nennt. Es ist ein unwahres Verhältniß, in welchem sich die Philosophie über den Glauben, wie der Glaube über die Philosophie täuscht; eine übereilte Ehe, welche unmöglich Bestand haben kann. Wenn die evangelische Kirchenzeitung mit der ängstlichen Sorgsamkeit der Henne, welche die von ihr ausgebrüteten Entchen mit Schrecken im Bache schwimmen sieht, die pietistischen Anhänger der Hegel'schen Philosophie auffordert, den gefährlichen Zusammenhang mit dieser Schule vollends abzubrechen, und sich ohne Vorbehalt dem Glauben in die Arme zu werfen [1]): so kann hiegegen am wenigsten die Philosophie etwas einzuwenden haben, welche an den Tragelaphen, wie jene Vermittler sie zur Welt brachten, immer nur erschrecken mußte. Aber der Fehler dieses Versuchs, den Glauben und die Wissenschaft zu versöhnen, ist nicht der, daß dem Denken zu viel, sondern daß ihm zu wenig eingeräumt wurde. Man hat dem Simson die Haare abgeschnitten, und ihn gebunden: was Wunder, daß er, als das Haar wieder gewachsen war, die Stricke zerrissen hat? Mit dem freien Denken muß man es versuchen, wenn man ein bleibendes Verhältniß desselben zum Glauben begründen will. Man sieht an den neuesten Beispielen, wird der Gegner sagen, wessen man sich von diesem freigelassenen Denken zu versehen hat. Gewiß und wahrhaftig! wenn das Denken in dem oder jenem — wenn es in mir selbst vielleicht — hin und wieder ungerecht gegen den Inhalt des Glaubens, gereizt und bitter, sich bewiesen haben sollte: so liegt die Schuld davon nicht im Denken an und für sich, sondern in den Unbilden, welche es unter dem Joche der Auctorität zu erleiden gehabt hat; so daß auch hier das Schiller'sche: Vor dem Sclaven u. s. f., seine Anwendung findet.

Aber, bemerkt die evangelische Kirchenzeitung, „der Glaube

1) 1836, Jan. S. 21.

steht zur Speculation der unwiedergeborenen Vernunft in keinem andern Verhältniß, als zur rationalistischen Moral. Wer das große innere Wunder der Geburt aus dem Geiste nicht an sich erfahren hat, der ist unfähig, äußere Wunder anzuerkennen. Das **credo, quia absurdum est,** hat zwar nur eine einseitige, aber tiefe Wahrheit. Nicht jede Unvernunft ist christlicher Glaubenssatz, aber jeder christliche Glaubenssatz ist unvernünftig, zwar nicht an sich, aber unserer Vernunft, weil diese durch den Fall selbst unvernünftig geworden ist. Unsere Vernunft ist blind, wie unser Wille todt. Nur die Wiedergeburt bringt Licht und Leben" [1]). Der Satz: **verum est, quia absurdum est,** hat auch in der Philosophie seine Stelle. Auch sie führt auf einen Punkt, wo die Verstandesbestimmungen, die in ihrer Einseitigkeit sich ausschließen, zusammengefaßt, der Widerspruch nicht vermieden, sondern aufgenommen und überwunden werden muß. Es ist dieß der Uebergang vom abstracten zum concreten Denken. Daß Gott Eins mit der Welt ist, und doch von ihr verschieden; daß der Wille frei ist, und doch in der höheren Nothwendigkeit der Weltentwickelung begriffen; daß das Böse an sich das Gute ist, und doch das Widerspiel davon: das sind auch **absurda** für den Verstand, der hier nur von einem Entweder, Oder weiß, und können nur von dem höheren Standpunkte eines philosophisch Wiedergeborenen begriffen werden. Diesen Standpunkt hat aber gerade die evangelische Kirchenzeitung nicht erreicht; wo die Philosophie zwei entgegengesetzte Verstandesbestimmungen in einen Vernunftbegriff zusammenfaßt, hängt sie sich an die eine derselben, und argumentirt von ihr aus gegen die Philosophie. Wie könnte sie der neuesten Speculation Vereinerleiung Gottes mit der Welt, des Guten mit dem Bösen, Läugnung der menschlichen Freiheit, zur Last legen, als weil sie unfähig ist, sich vorzustellen, wie mit und in jener Einheit zugleich Verschiedenheit und Gegensatz, in der Nothwendigkeit zugleich die Freiheit begriffen werden kann?

---

1) 1836, Juni, S. 385. Vergl. Jan. S. 36.

Ist somit die Partei der evangelischen Kirchenzeitung selbst der Beleg dafür, daß die moralische Wiedergeburt — denn daß diese mit ihr vorgegangen sei, werden wir ihren Worten glauben müssen — nicht nothwendig und immer mit der intellectuellen verbunden ist: so liegt von selbst die Vermuthung nahe, daß wohl auch die Wiedergeburt des Verstandes unabhängig von der des Herzens sein, und also wir die erstere durchgemacht haben könnten, denen doch — wieder nach den Worten der evangelischen Kirchenzeitung — die letztere abgeht. Oder vielmehr — da auch wir nicht gesonnen sind, was die evangelische Kirchenzeitung mit Recht verbietet, „Wissenschaft und Leben auseinanderzureißen“ — es kann, wie die verschiedenen Seiten und Vermögen des Menschen sich nicht in allen Individuen nach gleicher Ordnung entwickeln, so auch hier, je nach der Verschiedenheit der Begabung, des Lebensganges u. s. f., in dem Einen die Wiedergeburt des Herzens der des Verstandes, in dem Andern umgekehrt die Erreichung der wahrhaft vernünftigen Welt- und Selbstbetrachtung der moralischen Umwandlung vorangehen.

Sobald nun aber die Wiedergeburt des Herzens erweislichermaßen nicht mehr der einzige Weg ist, auf welchem dem Denken zum Durchbruch verholfen werden mag; sobald das Denken möglicherweise auch für sich den Weg finden, und dann das Herz sich nachziehen kann: so wird es in Verhandlungen über wissenschaftliche Gegenstände unerlaubt, unmittelbar auf das Herz loszugehen. Nur die Unmöglichkeit, wenn sie vorhanden wäre, das Denken auf seinem eigenen Gebiete zurecht zu bringen, könnte das Ungehörige einer solchen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* entschuldigen: nun jene Unmöglichkeit nicht vorhanden ist, so muß dieses Ueberspringen als eine Finte erscheinen, durch welche der Gegner die Verhandlung, deren Ergebniß er fürchtet, abzubrechen sucht; als ein falscher Hieb, den der Angegriffene nicht pariren kann. Oder vielmehr, da das Festhalten eines irrigen wissenschaftlichen Standpunktes leicht nur die Folge des Widerstandes sein kann, welchen dem bereits wiedergeborenen Herzen der Verstand noch entgegenstellt: so wird das Verfahren, dem Gegner

ohne Weiteres den christlichen Sinn abzusprechen, zum baaren Unrecht, zur Verläumdung. Ich lege meine Gründe ausführlich dar, warum ich dieß und jenes nicht zu glauben im Stande bin; der Gegner erwiedert: ich wüßte deine Gründe wohl zu widerlegen, aber ich erspare mir das, da ich dich doch nicht überzeugen würde, weil du unwiedergeboren bist, noch in deinen Sünden steckst — „du hassest das Licht, weil deine Werke böse sind" [1]). Da stehe ich dann freilich verblüfft; denn wie will ich dem Publicum schwarz auf weiß darthun, daß, was die Sünden betrifft, es mit mir und dem Gegner ungefähr gleich stehen dürfte? der Dolch des moralischen Mordes steckt mir in der Brust, ohne daß ich mich dagegen hätte wehren können, ohne daß ich ihn auch nur wieder ausziehen könnte. Ein solches Verfahren ist gegen das wissenschaftliche Kriegs- und Völkerrecht, und wer es sich zu Schulden kommen läßt, verdient, mit Schmach aus den Schranken gejagt, und für unwürdig erklärt zu werden, daß je wieder ein ehrlicher Kämpfer eine Lanze mit ihm breche.

In Bezug auf das Verhältniß der kritischen Theologie zur Kirche sieht sich die evangelische Kirchenzeitung zu dem Bekenntniß gedrungen, daß es wenigstens nicht schlimmer als dasjenige sei, in welchem schon längst der Rationalismus zur Kirche gestanden habe. „Es ist wohl eine Schande — wird gesagt — daß Strauß in einem Aufsatze in der allgem. Kirchenzeitung die nicht ganz unbegründete Frage aufwerfen darf: „„Wie viele Theologen aber gibt es wohl noch, die das Sechstagewerk historisch fassen? da ja Manchem schon ein zeitlicher Schöpfungsact überhaupt undenkbar geworden ist."" In der That, unser Gegner trifft immer unsere wundesten Stellen. Darum ist es Zeit, daß wir sie uns heilen lassen, nicht durch die Philosophie dieser Welt und ihres Fürsten, sondern durch den Geist Christi, der nur den Unmündigen geschenkt wird. Daß Strauß eine gleiche Vergünstigung für sich in Anspruch nimmt, als die Rationalisten bisher genoßen, finden wir zum Theil begründet. Im Verhältnisse zum evangeli-

1) Evang. K.Ztg. 1836, Jan. S. 43.

schen Glauben findet allerdings zwischen der Strauß'schen und der rationalistischen Theologie nur ein mehr unwesentlicher, formeller Unterschied statt. Er beruft sich zur Darlegung eines gleichen Rechts an die Erbschaft kirchlicher Güter, wie es seinen älteren Brüdern bis dato zusteht, nicht ohne Ursache darauf, daß auch er so gut wie sie Jesu tadellosen Wandel, sein uneigennütziges Wirken und seine endliche Aufopferung unerschüttert stehen lasse. Seine Behauptung ist vollkommen wahr, daß, wenn man einmal das Uebernatürliche im Leben Jesu fallen lasse, wie es ja auch von den Rationalisten geschehe, das **caput mortuum** einer natürlich (d. h. unnatürlich) erklärten Wundergeschichte keinen Werth behalte. Wenn er eine geschichtlose Idee besser als eine ideenlose Geschichte findet, so erscheint sie uns wenigstens nicht schlechter" [1]).

Nun aber ist der evangelischen Kirchenzeitung zufolge das **de facto** bestehende Verhältniß der Rationalisten zur Kirche darum noch lange nicht **de jure** gültig. „Die Rechtlosigkeit des Rationalismus inmitten der christlichen Kirche ist in unserer Zeit zur Genüge besprochen und gründlich erörtert worden, und hoffentlich — meint die evang. Kirchenzeitung — werden Manche von denen, die bei sonst guter Gesinnung diesen Ausspruch scheuen, durch die unabweisbaren Folgen dieser Scheu, welche Strauß für sich in Anspruch nimmt, ermuthiget werden, den Besitz der Kirche ganz zu behaupten, den sie sonst ganz verlieren müßten" [2]).

Auch das ist in unserer Zeit zur Genüge besprochen und gründlich erörtert worden, ob es christlich sei, den, wenn auch nach der Voraussetzung noch so sehr irrenden, Brüdern, sofern sie doch in der Kirche bleiben wollen, immer wieder die Thüre zu weisen, und sich so allen voraussetzlich heilsamen Einfluß auf dieselben abzuschneiden.

---

1) 1836. Juni, S. 391 f.
2) Ebendas. S. 393.

II. Einzelne Einwendungen der evangelischen Kirchenzeitung gegen meine Kritik des Lebens Jesu.

In Betreff der Form meiner Schrift ist der evangelischen Kirchenzeitung vor Allem anstößig die „Ruhe und Kaltblütigkeit, mit welcher ich, wie sie sagt, den Gesalbten des Herrn antaste, ungerührt durch den Anblick von Millionen, die vor dem Erschienenen auf den Knien lagen und noch liegen, laut das: In dir hab' ich Gerechtigkeit und Stärke, betend. Seinem Auge — heißt es — entquillt nicht einmal eine Thräne der Wehmuth, die, wem ein fühlend Herz im Busen schlägt, vergießt, wenn er sich von einem irdischen Freunde lossagt, weil er glaubt, sich in ihm getäuscht zu haben. Und welch ein Freund ist es, den er verläßt, den er gefühllos mit Füßen tritt! Es ist der, von welchem Claudius so wahr, und doch so weit hinter der Sache zurückbleibend, so sehr sich nur an den äußeren Umrissen haltend, sagt: ein Helfer aus aller Noth, von allem Uebel, u. s. f. Ein Etwas von Frömmigkeit — wird weiter bemerkt, galt bisher noch für dem Theologen so nothwendig, daß, wer es nicht hatte, es zu erheucheln suchte. Hier aber tritt uns die gänzlichste Erstorbenheit des Gottesbewußtseins entgegen, so daß religiöse Regungen nicht einmal als verschwindendes Moment vorkommen, und die Consequenz der Richtung durchbrechen" [1]).

---

1) Evang. Kirchenzeitung, 1836. Jan. S. 36 f. Hengstenberg, die Authentie des Pentateuches, Einleit. S. IV.

In dieser Hinsicht, wird gesagt, lasse ich Männer wie de Wette weit hinter mir zurück, der seine Kritik des Pentateuchs doch mit den Worten schließe, welche eine Art von religiösem Schmerz über den Untergang der heiligen Geschichte ausdrücken: „Glücklich waren unsere Alten, die, noch unkundig der kritischen Künste, treu und ehrlich alles das selbst glaubten, was sie lehrten. Die Geschichte verlor, aber die Religion gewann. Ich habe die Kritik nicht angefangen. u. s. f." Allein, wenn es auf einzelne ausdrückliche Erklärungen ankommen soll, so habe ja auch ich bei'm Uebergang zu meiner Schlußabhandlung eine ganz ähnliche Stelle, wo mit starken Ausdrücken auf die Verwüstung hingewiesen ist, welche die Kritik im Felde des christlichen Glaubens angerichtet; vielmehr aber kommt es auf den Ton an, in welchem die biblische Geschichte behandelt wird. Und in dieser Hinsicht bin ich mir bewußt, daß meine Arbeit keine so starken Stellen gegen neutestamentliche Abschnitte enthält, wie Hengstenberg selbst solche von de Wette gegen gewisse Theile der mosaischen Geschichte aufführt [1]). Allerdings hat dieß vornehmlich in der Verschiedenheit des Gegenstandes seinen Grund, da in den Evangelien keine Erzählungen, wie von Lot's Töchtern u. dgl., vorkommen; jedenfalls aber mußte sich dann die Vergleichung zwischen de Wette und mir anders stellen, — wenn es nicht der evangelischen Kirchenzeitung um einen Klimax des vermeintlichen Unglaubens zu thun gewesen wäre.

Was aber im Allgemeinen die Einmischung religiöser Regungen in die biblische Kritik betrifft, so habe ich mich hierüber bereits in meiner Schrift gegen Herrn Dr. Steudel ausgesprochen, daß und warum ich sie für unstatthaft halte. Ebensowenig jedoch darf Irreligiöses eingemischt werden, weil Eines der Wissenschaft so fremd ist, wie das Andere. Der letzteren Einmischung nun werde ich beschuldigt, wenn mir vorgeworfen wird, den Gesalbten des Herrn anzutasten, mit Füßen zu treten. Soll dieß auf die Resultate meiner Kritik gehen, so wird, wer mich billig

1) Die Authentie des Pentateuches, S. LXXI f.

beurtheilt, zugeben müssen, daß ich Jesu blos solche Attribute absprebe, die für mich von keinem Werthe sind, nämlich alle diejenigen, welche über die Gränze des wahrhaft Menschlichen hinausgehen, und mir Jesum zu entfremden drohen; daß ich mithin vor meinem Gewissen keines Frevels am Heiligen schuldig bin. Aber ich soll, meint die evangelische Kirchenzeitung, auch auf die Tausende Rücksicht nehmen, denen das, was ich an Jesu für unhistorisch erkläre, eben das Heiligste ist. Meine abweichende Ueberzeugung wissenschaftlich auszusprechen, kann mir diese Rücksicht nicht verbieten; wohl aber muß sie mir einen Ton zur Pflicht machen, welcher die Achtung vor dem Gefühle Anderer nicht verletzt. In dieser Hinsicht bemerkt die evangelische Kirchenzeitung, ich habe mein Versprechen, von Frivolität fern bleiben zu wollen, nur in gewissem Sinne gehalten. „Er macht zwar fast nirgends bei Behandlung der evangelischen Geschichte die Sache lächerlich, aber er weiß seinen Ausdruck so zu wählen, daß sie von selbst lächerlich wird; er spottet zwar nicht mit der Zunge, aber der Spott schwebt ihm immer um die Lippen" [1]). Ist unter der „Sache" die Person und das Leben Jesu selbst, im Unterschiede von der Relation darüber, verstanden, so darf ich keck Jeden auffordern, mir auch nur Eine Stelle zu zeigen, wo der leiseste Schein des Lächerlichen darauf geworfen wird; aber auch wenn der Gegenstand der evangelische Bericht sein soll im Unterschiede von der Auffassungsweise der Theologen, so geht das Ironische in meiner Schrift fast durchaus blos auf die letzteren, und nur an einer Stelle wie etwa die Angabe des Matthäus von zwei Reitthieren bei'm Einzug hat sich etwas der Art auch gegen den Referenten gewendet:) was bei einem, der die kirchliche Inspirationstheorie nicht theilt, keine Verspottung des Heiligen, wohl aber Mangel an Rücksicht auf die Schwachen ist; weßwegen ich hier in der zweiten Auflage geändert habe. Allein was hilft mir dieß? Auch wenn ich schweige, oder ernsthaft rede, muß ich doch gespottet haben: der Spott schwebt mir ja um die Lippen. Ein

1) 1836. Juni. S. 391.

sehr subjectives Urtheil, mit welchem man viel Unrecht thun kann, da die Züge um die Lippen so verschiedener Deutung fähig sind, und da man so häufig sieht, was man zu sehen glaubt und wünscht. Ich erinnere mich wohl noch aus meinen Knabenjahren, wie — zwar nicht ich, aber mein Bruder — geschlagen aus der Schule heimkam, weil der Präceptor behauptete, er habe gelacht, woran der gute Junge nicht gedacht hatte: es war subjective Auslegung der Züge um seine Lippen.

Ebenso scharfsichtig ist die evangelische Kirchenzeitung sofort in Prüfung meiner Gelehrsamkeit. Um zu entdecken, daß unter den Schriften gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten gerade die tüchtigsten nicht benützt seien, heißt es: „Man fasse in dieser Beziehung z. B. die Abhandlung über die Auferstehungsgeschichte scharf in's Auge" [1]). Nun, wenn man so scharf hinsehen muß, um dergleichen Mängel zu entdecken: so können sie nicht sehr auffallend sein. Ich habe in dem bezeichneten Abschnitte von den Versuchen, die Auferstehungsberichte zu harmonisiren, außer den Commentaren noch die Schrift von Michaelis und die Dissertation nebst den Vorlesungen von Griesbach benützt, und ich glaube noch immer nicht, daß diese zu den minder tüchtigen gehören. Welche andern mir hätten dienen können, sei es auf eine andere Ansicht zu kommen, oder auch nur die meinige besser zu begründen, das hätte der Gegner erst nachzuweisen, ehe ich mich näher darauf einlassen kann. Weiter beruft sich die evangelische Kirchenzeitung auf meine eigene Erklärung in der Vorrede: mancher Andere würde ein solches Buch ungleich gelehrter auszustatten im Stande gewesen sein. Wiederum muß man denken: im Buche selbst muß der Gegner wenig Schlagendes für seine Behauptung gefunden haben, da er eine Erklärung der Vorrede zu Hülfe nimmt. Und zwar eine solche, die ihm nicht dient, wenn er sie nicht verfälscht. Ich soll selbst gestanden haben, ich besitze keine relative Gelehrsamkeit. Diesen Ausdruck habe ich weder gebraucht, noch drückt er, so wie er hier angewendet ist, meinen

1) 1836. Juli. S. 464.

Sinn aus; denn wer manchen Andern eine größere Gelehrsamkeit zutraut, nimmt ein relatives Quantum derselben auch für sich in Anspruch; und wer, unerachtet der größeren Gelehrsamkeit Anderer, doch sich zu einem Werke befähigt glaubt, der traut sich auch im Verhältniß zum Gegenstande (wenn das relativ diesen Sinn haben soll) immer noch genügende Gelehrsamkeit zu. Ich hielte mich, heißt es weiter, immer an die nächsten Hülfsmittel, wie die Commentare von Paulus und Kuinöl; doch wird gleich zugestanden, ich müsse wohl Mittel gehabt haben, die zahlreichen dort citirten Schriften mir anzuschaffen, oder Gunst, sie zu leihen (soll das heißen, es hätte mir Niemand Bücher leihen sollen?). Demnach hätte ich doch, auch nach des Gegners Geständniß, ungleich mehr gelesen, als nur jene Handbücher; und ungleich mehrere Schriften als dort citirt sind, hätte der Verf. hinzusetzen müssen, wenn er nur z. B. meine Einleitung darauf angesehen haben würde. Bei'm A. T., schließt die evangelische Kirchenzeitung, scheine ich fast gar nicht mit eigenen Augen zu sehen. Weil ich nämlich gegen die Hengstenberg'schen Deutungen alttestamentlicher Stellen, um weitläuftige exegetische Erörterungen, welche in ein Leben Jesu nicht gehörten, zu ersparen, nicht selten auf die Arbeiten eines Gesenius, de Wette, Hitzig verwiesen habe. Ich kann aber Herrn **Dr.** Hengstenberg versichern, daß ich im alten Testament wenigstens hell genug sehe, um die bodenlose Willkür und mehr als rabbinische, eigentlich kindische, Sylbenstecherei zu bemerken, mit welcher er in seiner neuesten Schrift die Authentie des Pentateuchs aus Hosea, Amos und den Büchern der Könige beweisen will [1]. Eines kommt mir hier gegen

---

1) Zum Beleg ein paar Proben, wie ich sie aus der Masse gar nicht erst auswähle, sondern nur auf Gerathewohl herausgreife. Daß zur Zeit und in dem Wirkungskreise des Propheten Hosea der Pentateuch in öffentlicher Geltung gewesen sei, soll unter Anderem aus folgenden Stellen des genannten Propheten erhellen (Die Authentie des Pentateuches erwiesen von E. W. Hengstenberg, S. 56 ff.).

die evangelische Kirchenzeitung zu Statten, daß sie nicht schon aus dem Motto meiner Schrift einen Beweis gegen meine Ge=

„In V. 10. (Cap. 4.) ist — nach Herrn **Hengstenberg** — das: und sie essen und werden nicht satt, wörtlich entnommen aus Levit. 26, 26., wo es in der Drohung des göttlichen Gerichts über die Abtrünnigen heißt: wenn ich euch zerbreche den Stab des Brotes u. s. w., und ihr esset und werdet nicht satt, אֲכַלְתֶּם וְלֹא תִשְׂבָּעוּ." — Auf diesen Ausdruck können also nicht entweder 1) zwei Schriftsteller unabhängig von einander gekommen sein; oder 2) der Verfasser des Abschnitts im Leviticus ihn aus Hoseas entnommen haben?

„In V. 17.: An die Götzen ist Ephraim angeheftet; lasse es, — steht הַנַּח לוֹ in Bezug auf Exod. 32, 9. 10.: Und der Herr sprach zu Moses: ich sah dieses Volk, und siehe, es ist hartnäckig, und nun laß mich הַנִּיחָה לִּי, daß mein Zorn wider sie entbrenne und ich sie verzehre. Dem: **lasse es** (wer du auch bist, der du ermahnen willst, vgl. V. 4.), folgt das: **lasse mich**, von Seiten Gottes. Sowie man dem Volke freien Lauf lassen muß, daß es sich seinem Wesen gemäß entwickle, so auch Gott."

„Cap. 5. V. 10.: Die Fürsten von Juda sind gleich Gränzverrückern (כְּמַסִּיגֵי גְבוּל); über sie will ich ausgießen, wie Wasser, meinen Zorn. In dem zweiten Gliede wird angespielt auf den Schwefel= und Feuer**regen** über Sodom und Gomorrha (!). Zu dem ersten Gliede vergl. Deut. 19, 14.: nicht sollst du verrücken die Gränze deines Nächsten (לֹא תַסִּיג גְּבוּל רֵעֲךָ) und 27, 17.: אָרוּר מַסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ, verflucht ist, wer die Gränze seines Nächsten verrückt." — Als ob bei einem Ackerbau treibenden Volke das Verrücken der Marken nicht auch unabhängig von dem geschriebenen mosaischen Gesetze Gegenstand eines besonderen Abscheues hätte sein können, ja der Natur der Sache nach sein müssen!

„V. 11.: Ephraim ist unterdrückt (עָשׁוּק), zertrümmert (רְצוּץ) durch Gericht; denn ihm beliebte, Satzungen nachzuwandeln (כִּי הוֹאִיל הָלַךְ אַחֲרֵי־צָו). Das erste Glied bezeichnet die Drohung des Gesetzes Deut. 28, 33. als erfüllt: die

lehrsamkeit führen kann, sofern dieselbe nämlich keines hat, weil ich das Mottowesen, als sentimental, bei wissenschaftlichen Schrif-

---

Frucht deines Landes und all deine Mühe wird verzehren Volk das du nicht kennst, und du bist ganz unterdrückt und zertrümmert (רַק עָשׁוּק וְרָצוּץ) immerfort." — Man braucht nur das Bekannte zu wissen, daß die beiden Verba עָשַׁק und רָצַץ auch sonst gerne in Verbindung vorkommen (wie 1 Sam. 12, 3. 4. Amos 4, 1.), um das Lächerliche der Behauptung einzusehen, daß diese Zusammensetzung in der Stelle des Hosea nur aus einer Beziehung auf das Deuteronomium erklärbar sei, wo die beiden Worte zufällig auch verbunden sind. — „In dem zweiten Gliede bezieht sich das הָלַךְ אַחֲרֵי auf V. 14. desselben Capitels: Und nicht sollst du weichen von allen Worten, die ich dir heute gebiete, links oder rechts, daß du nachwandelst, לָלֶכֶת אַחֲרֵי, anderen Göttern, ihnen zu dienen". — Abermals ist das הָלַךְ אַחֲרֵי einer der gewöhnlichsten tropischen Ausdrücke, dessen Vorkommen in zwei verschiedenen Schriften nicht das Mindeste für Benützung der einen durch den Verfasser der andern beweisen kann. — „Das צַו endlich spielt an auf V. 15. ebendaselbst: und es geschieht, wenn du nicht hören wirst auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, zu thun alle seine Gebote, מִצְוֹת, und Gesetze, die ich dir heute gebiete, so kommen über dich alle diese Flüche. Das צַו, was eine verächtliche Nebenbedeutung hatte, vgl. Jes. 28, 10., steht entgegen den מִצְוֹת יְהוָֹה". — Eine solche Behauptung würdigt sich von selbst.

Nicht minder die folgende. „Cap. 6. V. 2.: Und leben werden wir vor ihm! Israel wird zu Theil werden, was Abraham Gen. 17, 18. für Ismael erbat: möchte er doch leben vor dir! d. h. unter deiner schützenden Obhut, im Besitze deiner Gnade."

„Cap. 7, 8.: Ephraim vermengt sich mit den Völkern, אֶפְרַיִם בָּעַמִּים הוּא יִתְבּוֹלָל. Gegensatz gegen Levit. 20, 24.: ich bin der Herr euer Gott, der ich euch abgesondert habe von den Völkern, אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים. V. 26.: und sein sollt ihr mir heilig; denn heilig bin ich, der Herr, und ich

ten nicht leiden mag. Denn was würde Herr **Dr.** Hengstenberg von meinen patristischen Kenntnissen sagen, wenn es mir, wie ihm in seiner Schrift über die Authentie des Pentateuchs, begegnet wäre, auf dem Titel meines Werkes eine Schrift und eine Stelle als von Gregor von Nazianz anzuführen, welche doch dem Theodoret angehören [1])?

---

sondere euch aus den Völkern אַבְדִּיל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים, daß ihr mein seid. In der Aufstellung des Gegensatzes der Wirklichkeit und der Idee wird so absichtlich auf die Form angespielt, in der die letztere in dem Buche des Bundes ausgesprochen worden, daß der Prophet dem בָּדַל das nur um einen Buchstaben differirende בָּלַל substituirt, das תִּי zu Ende in das יַת zu Anfang verwandelt. Ebenso absichtlich steht das בְּעַמִּים dem מִן הָעַמִּים entgegen, die Präpos. der Ruhe der Präpos. der Bewegung, um zu bezeichnen, daß sie das Verhältniß gerade umgekehrt haben. Wäre nicht die Beziehung auf das Gesetz, so würde statt des עַמִּים wohl das an sich bezeichnendere גוֹיִם stehen" (so wenig, als es eine Beziehung auf das Gesetz ist, daß Jos. 3, 17. 10, 13. das Volk Israel durch גּוֹי bezeichnet wird).

Mit diesem non plus ultra schließe ich billig meine Beispielsammlung, und setze nur die Bemerkung noch bei, daß eine Beweisführung für die Aechtheit des Pentateuchs, in welcher dergleichen Argumente vorkommen, Herrn Hengstenberg mehr von den Gegnern als von den Vertheidigern jener Aechtheit verdankt werden dürfte.

1) Das Motto der genannten Schrift, auf den beiden Seitentiteln doppelt abgedruckt, lautet nämlich:

Πρὸς Μωϋσέα τὸν τῆς θεολογίας ὠκεανὸν μεταβαίνομεν, ἐξ ἧπερ, ποιητικῶς εἰπεῖν, πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλαττα.

Gregor. Naz. de Graec. aff. cur.,
opp. t. IV. p. 742 Hal.

Nun ist aber bekannt genug, daß nicht Gregor v. Nazianz, sondern Theodoret, eine Schrift de Graecarum affectionum curatione, worin die angeführte Stelle, geschrieben hat; daß seine, nicht Gregor's Werke, in Halle von Schulze und Nösselt herausgegeben worden sind.

Auf den Vorwurf, in meinem Buche „werden fast gar keine neuen kritischen Schwierigkeiten aufgedeckt, indem von Porphyr bis auf den Wolfenbüttler Fragmentisten und von ihm bis auf unsere Tage schon Alles gesagt worden sei, was man Derartiges in demselben vorfinde; die erborgte Kraft des Buches liege nur darin, daß es vom Standpunkte des consequenten Unglaubens, oder, wenn man lieber wolle, der zeitgemäßen Philosophie aus, in gewandter Form die scheinbaren Widersprüche in gedrängtem Keile und dichtgeschlossenen Massen schonungslos anrücken lasse" [1]) — auf diesen Vorwurf erwiedere ich blos, erstlich, daß es dem Gegner schwer geworden seyn dürfte, von vielen meiner kritischen Bemerkungen den früheren Gewährsmann anzugeben, ohne die pedantische Gewissenhaftigkeit, mit welcher ich bei jedem Gedanken, von dem ich sonst irgendwo auch nur eine Spur gefunden hatte, diese Nachweisung selbst gegeben habe, in der nicht ganz uneigennützigen Absicht nämlich, mein Unternehmen an Früheres anzulehnen. Für's Zweite aber, würde zwar, wenn ich mit meinen Vorgängern abrechnen wollte, mir immer noch genug Eigenes bleiben; doch wäre dieß theils ein allzu kleinlichtes Geschäft, theils weiß, wer für Wissenschaft Sinn hat, daß dem Verdienste der Auffindung einzelner neuer Gedanken das andere nichts nachgibt, das zerstreut vorliegende Einzelne in ein Ganzes zusammengefaßt, die widerspenstigen Massen in Fluß gebracht zu haben.

Die Sache selbst betreffend, wird vor Allem gegen die von mir in Anspruch genommene Voraussetzungslosigkeit eine Einwendung gerichtet. „Der Verf. ist, wird gesagt, ebenso entleert von religiösen Voraussetzungen, als er angefüllt ist von irreligiösen Voraussetzungen. Was früher als bescheidener Zweifel ausgesprochen, auch immer leicht seine Erledigung fand, das tritt hier als unumstößliche Verneinung auf, weil die Philosophie schon von vorne herein so entschieden hat. Diese Erscheinung — heißt es weiter — daß der angeblich ganz voraussetzungslose Strauß so voller Voraussetzungen ist, muß uns nun aber von dem Vor-

1) 1836. Juni, S. 388.

urtheile befreien helfen, als gäbe es überhaupt eine abstracte Wissenschaft gänzlich unbefangener Kritik. Es gibt nur eine gläubige oder ungläubige Kritik" [1]). — Dann gibt es vielmehr gar keine Kritik, wenn jede das, was sie beweisen soll, schon voraussetzt.

Uebrigens ist die angeführte Behauptung weder ohne Schein, noch ganz ohne Wahrheit. Vor der kritischen Untersuchung eines Gegenstandes geht in den meisten Fällen eine vorläufige Bekanntschaft mit demselben, ein allgemeiner Eindruck von demselben, her, welcher auf das spätere kritische Geschäft nicht ohne Einfluß ist. Dieses Vorurtheil ist bald zufällig und äußerlich entstanden — wie z. B. Julian gegen das Christenthum schon deßwegen eingenommen war, weil die ersten christlichen Kaiser ihn mißhandelt hatten —, bald aber auch daraus, daß bei'm ersten Bekanntwerden mit dem Gegenstande dieselben Operationen, welche nachher die Kritik ausführlich vornimmt, nur schnell und verkürzt, und deßhalb zum Theil bewußtlos, bereits vorgenommen worden sind. Im letzteren Falle wird die specielle Kritik das vorläufige Urtheil bestätigen, welches dann aber auch nur scheinbar eine Voraussetzung ist; im andern Falle wird sie es berichtigen, und nur wenn der Kritiker den zufällig vorher bekommenen falschen Eindruck im Gegensatze gegen die Ergebnisse der Untersuchung festhalten wollte, wäre ihm mit Recht der Vorwurf zu machen, daß er Voraussetzungen zur Kritik mitgebracht habe.

Ferner aber, sofern alle Kritik ein Messen ist, scheint, außer dem vorläufigen Eindrucke des zu messenden Gegenstandes, der Kritiker immer auch den Maßstab als Voraussetzung mitzubringen, welchen er an den Gegenstand legt. — In Bezug auf das jedesmalige einzelne Object seiner Kritik ist dieser Maßstab allerdings eine Voraussetzung; in Betreff der Gesammtheit von Gegenständen aber nicht, sofern nur auf die richtige Weise verfahren

---

1) 1836. Jan. S. 36. Jun. S. 388 ff. Vergl. Hengstenberg's Beiträge zur Einleitung in's alte Testament, 2ter Band, die Authentie des Pentateuches, 1ster Band, Einleitung, S. LXXVI f.

wird. Freilich, wenn der Kritiker, ehe er irgend einen Geschichts-verlauf angesehen hätte, sich ausdenken würde: so und so muß sich verlaufen, was wahre Geschichte heißen will — das freilich hieße mit einer Voraussetzung zum Werke schreiten. So verfahren aber wenigstens diejenigen nicht, welche von der evangelischen Kirchenzeitung einer voraussetzungsvollen Kritik beschuldigt werden. Vielmehr betrachten sie nach einander diese und jene und eine dritte Partie der Geschichte, und finden in allen, neben charakteristischen Verschiedenheiten, doch im Ganzen dieselben Gesetze in Kraft, dieselben Kräfte in Thätigkeit. Stoßen sie nun im Weitergehen auf einen Kreis, in welchem mit sonst unbekannten Kräften ganz unerhörte Dinge geschehen sein sollen: so werden sie sich auf allen Seiten umsehen, ob nicht doch vielleicht auch sonst schon etwas Ähnliches vorgekommen ist; können sie nirgends etwas dergleichen finden, so werden sie das so vereinzelt Stehende vorerst unter die Kategorie des Zweifelhaften stellen; weiterhin aber, wenn sie anderwärts Ähnliches gewahren, das nachweisbar erdichtet ist, so werden sie auch von jenen Erzählungen den unhistorischen Charakter wahrscheinlich finden.

Man kann es mit Einem Worte aussprechen, was die Voraussetzung der historischen Kritik ausmacht: es ist die wesentliche Gleichartigkeit alles Geschehens. Differenzen, wie sie die Verschiedenheit der Gebiete mit sich bringt, sind dadurch nicht ausgeschlossen; wo aber vor der Verschiedenheit die Gleichartigkeit zu verschwinden droht, da regt sich der Zweifel, und wo die Verwandtschaft mit anderem Geschehenen durch die nähere Verwandtschaft zu Erdichtetem überwogen wird, da entsteht die Wahrscheinlichkeit der Erdichtung.

Eine Einwendung erhebt sich hiegegen aus der eben erwähnten Verschiedenartigkeit der Gebiete. Der Krieg bringt Erscheinungen hervor, die in Friedenszeiten unerhört sind; wer im Gebiete des gesunden Lebens und der gewöhnlichen Krankheiten keine „Sinnenmetastase, kein Ferngefühl u. dgl. wahrgenommen hat, thäte doch völlig Unrecht, wenn er auch für magnetische Zustände die Wirklichkeit dieser Phänomene läugnen wollte.

Ebenso kann man in Bezug auf die evangelische Geschichte sagen: die Zeit der Stiftung einer neuen Religion ist eine so eigenthümliche, es findet in ihr eine so besondere Aufregung der innersten Kräfte des menschlichen Wesens statt, daß hier Dinge möglich werden, welche in keiner andern Zeit eine Analogie haben. Es wäre mithin sehr irrig, wenn der Kritiker deßwegen, weil im gewöhnlichen Verlaufe der menschlichen Dinge nichts Ähnliches vorkommt, auch für die aufgeregte Zeit der Stiftung einer Religion gewisse auffallende Erscheinungen bezweifeln wollte.

Ueberdieß sind im Verlauf der Geschichte nicht blos Eine, sondern mehrere Religionen entstanden, und da ergibt sich bereits eine Analogie, welche den Kritiker scheint beruhigen zu können. Was bei der Stiftung und periodenweisen Erneuerung der israelitischen Religion vorgekommen ist, das kann auch in der Urzeit des Christenthums sich ereignet haben. Freilich werden die Erzählungen von Moses, Elias u. A. durch ihre Ähnlichkeit mit heidnischen Sagen, die wir unbedenklich für mythisch halten, auf der einen Seite, auf der andern dadurch erschüttert, daß der Stifter derjenigen Religion, deren Entstehung uns am nächsten liegt, und am meisten in geschichtlichem Lichte steht, erklärtermaßen ohne Wundergabe war; obwohl das Letztere vielleicht aus der minder originellen, mehr reflexionsmäßigen Weise sich erklärt, wie diese Religion im Geiste ihres Urhebers zu Stande kam.

Doch, wie schon angedeutet ist, nicht blos in der Zeit der Stiftung einer Religion, sondern auch im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung, wo durch Verfolgung, innere Spaltung, oder sonst ein Ereigniß ein Theil ihrer Bekenner in besondere Aufregung versetzt ist, läßt sich Ähnliches erwarten: und so sind uns denn wirklich aus verschiedenen, uns nicht zu ferne liegenden Zeiten des Christenthums Erscheinungen aufbehalten, welche man wegen ihres Hinausgehens über das sonst Gewöhnliche wunderbar nennt. Ich erinnere nur an die Visionäre unter den Camisarden, an die Wunder am Grabe des heiligen Paris. Zum Theil haben diese Vorfälle Ähnlichkeit mit den Erscheinungen des thierischen Magnetismus; wie die Dämonischen des neuen Testaments mit den

neuerlich beobachteten Besessenen. In allen diesen Fällen drehen sich die Erscheinungen hauptsächlich um zwei Punkte: erstens ein erhöhtes Wahrnehmungsvermögen, in Ferngefühl, Fernsehen und Ahnung; zweitens ein gesteigertes Wirkungsvermögen, sowohl der Seele auf den eigenen Leib, als des einen Individuums auf den kranken Organismus des andern.

Hiemit rücken die Heilungen Jesu, besonders die von Besessenen, Gelähmten, in das Gebiet des auch sonst Geschehenen ein; und auch, was nicht ebenso unmittelbar durch Analogien zu belegen ist, wie die Heilungen Aussätziger, eines Blindgeborenen, läßt sich durch den Schluß **a minori ad majus** in der Art glaublich machen, daß, wenn bei einer verhältnißmäßig minder bedeutenden religiösen Aufregung jenes Leichtere, so bei der ohne Vergleichung größeren zu Jesu Zeit wohl auch dieses Schwerere möglich war; wobei es übrigens immer noch auf den Charakter der Erzählungen im Einzelnen ankommt, ob es wahrscheinlich ist, daß das an sich nicht Undenkbare auch wirklich in dem von der Relation angegebenen Falle geschehen sei. Aber außer aller Analogie bleiben immer noch stehen die in der evangelischen Geschichte vorkommenden Wirkungen auf die leblose Natur, wie Speisenvermehrung, Wasserverwandlung, Stillung des Sturms; auch auf die erstorbene menschliche Natur, wie in den Todtenerweckungen; ohnehin vaterlose Erzeugung, sichtbares Herabschweben des göttlichen Geistes und Ähnliches. Dergleichen also so lange zu beanstanden, bis historisch feststehende Analogien dafür aufgefunden sein werden, — das ist, wenn man will, die Voraussetzung der Kritik; welche aber, sofern sie nicht subjectiv dem Kopfe des Kritikers, sondern objectiv seinem Gegenstande, der Geschichte, selbst entnommen ist, nicht eigentlich eine Voraussetzung heißen kann.

Auch hier findet sich ferner die Bemerkung: der Boden des N. T. sei durchweg ein historischer; alle Umgebungen, in welche es eintrat, unter denen es begann und sich entfaltete, seien vollständig bekannt [1]). Da ich diese Behauptung bereits in der

1) 1836. Jan. S. 43.

Schrift gegen Steudel gewürdigt habe [1]): so begnüge ich mich, hier die Worte beizusetzen, welche Baur dagegen gerichtet hat. „So reden freilich Alle, sagt er, welche sowohl vom menschlichen Wissen in historischen Dingen überhaupt, als auch insbesondere von ihrem eigenen Wissen sich so gerne eine so höchst befriedigende und der menschlichen Eitelkeit in so hohem Grade schmeichelnde Vorstellung machen, indem sie theils selbst nicht wissen, was zu einem solchen Wissen gehört, theils sogleich bereit sind, das fehlende Positive aus ihrer eigenen Willkür zu ergänzen. Wie vieles gehört dazu, um auch nur von Einer Begebenheit jener Zeit mit gutem Gewissen sagen zu können, es seien uns alle ihre Umgebungen bekannt! Wer sich in diesen Umgebungen selbst umgesehen hat, muß auch wissen, wie Vieles uns nicht bekannt ist, und wie sehr es der christlichen Demuth geziemt, auch hierin das Stückwerk unseres Wissens anzuerkennen. Nur menschlicher Wahn kann sich darüber hinwegsetzen" [2]).

Damit hängt die Behauptung zusammen, daß das Christenthum, welches jetzt überall, „wo es das herrschende Princip wird, der Phantasie die Flügel beschneide, zwischen Wahrheit und Dichtung scharfe Gränzen ziehe, den Sinn für Nüchternheit wecke, die Begeisterung ertödte (!), überall die Wirklichkeit in klaren Umrissen erkennen lasse" [3]) — daß dieses Christenthum dieselbe Wirkung, und zwar im höchsten Grade, auch im apostolischen Zeitalter gehabt haben müsse, also nicht eine Reihe phantastischer Mythen producirt haben könne. Es ließe sich hier Vieles sowohl gegen die Uebertreibung sagen, mit welcher die Nüchternheit des Christenthums geschildert ist, als gegen die Meinung, daß Phantasterei dazu gehört habe, um die in der jüdischen Vorstellung bereits gegebenen Züge des Messiasbildes auf Jesum überzutragen [4]); wenn ich nicht einfach darauf mich berufen

1) S. 34 ff.

2) Abgenöthigte Erklärung, S. 48. Anmerkung.

3) 1836. Juli, S. 445.

4) Ich verweise in dieser Beziehung auf die 2te Aufl. meines L. J. Einleitung, §. 14.

könnte, daß es keine größere Differenz zwischen der jetzigen und der ursprünglichen Christenheit annehmen heißt, wenn man behauptet, in ihrer ersten Begeisterung habe sie Mythen producirt[1], was jetzt nicht mehr der Fall ist, als wenn man voraussetzt, damals habe sie die Gabe der Wunder gehabt, welche jetzt verschwunden ist.

Doch der Grund, warum die evangelische Kirchenzeitung die von mir behauptete absichtlose Mythenbildung als eine undenkbare Phantasterei bezeichnet, ist eigentlich der Wunsch, mich auf die Annahme einer absichtlichen, betrügerischen Erdichtung, als die letzte Consequenz meines Standpunktes, hinzutreiben. „In Bezug auf die geschichtliche Auffassung des Christenthums, wird gegen meine Schrift bemerkt, ist der Verfasser noch nicht bis zur vollen Consequenz vorgedrungen; noch eine Stufe ist übrig geblieben, und er muß eilen, daß er sie ersteigt, oder wenigstens bekannt macht, daß er sie erstiegen hat, ehe ihm ein Anderer zuvorkommt. Man reicht bei der mythischen Ansicht mit der Beschuldigung der Phantasterei und der mit ihr verbundenen feineren Lüge nicht aus; man wird unaufhaltsam auch für das N. T. dahin gedrängt, wohin man bei'm A. T. schon längst gelangt ist, zur Annahme absichtlichen Betruges, bewußter Lüge" 1).

Wenn auf diese Weise der Standpunkt des Wolfenbüttler Fragmentisten als derjenige bezeichnet wird, hinter welchem der meines Werkes in der Art noch zurückliege, daß ich durch weitere Entwicklung denselben erst zu erreichen hätte: so ist dieß eine Verdrehung des Gangs der Sache, deren grobe Gewaltsamkeit nur zeigt, wie viel dem Gegner daran gelegen ist, mich dadurch zu verderben, daß er mich auf eine Consequenz hintreibt, welcher der allgemeine Abscheu gewiß ist. Die Ansicht, welche die Religion als Betrug, die Mythe als Lüge faßt, wurzelt in dem Standpunkte, der überhaupt den Geist nur als subjectiven eines Individuums, nicht als objectiven eines Stammes, Volkes, einer Religionsgesellschaft, kennt. Da ist dann die Religion willkürlich von einem oder mehreren Einzelnen erdacht, nicht aus der

1) 1836. Jan., S. 43. Juli, S. 445.

innern Natur der Gesammtheit, deren Organ das Individuum ist, mit Nothwendigkeit hervorgegangen; die Mythe ebenso ist keine aus dem geistigen Boden einer Gemeinschaft natürlich hervorgesproßte, sondern von einem schlauen Priester künstlich gemachte Blume. Über diesen Standpunkt aber, der dann überhaupt in der Geschichte Alles aus geheimen subjectiven Beweggründen, Privatleidenschaften, Intriken u. dergl. erklärt, ist die jetzige Zeit in Philosophie, Geschichtschreibung und Mythologie so entschieden hinausgeschritten, daß es lächerlich ist, Jemanden auf denselben zurückdrängen zu wollen.

Die evangelische Kirchenzeitung scheint dieß auch nicht in allgemeiner Beziehung zu beabsichtigen; sie räumt vielmehr für „die heidnische Mythenbildung" ein, daß man bei ihr mit der Ableitung aus Phantasterei und feinerer Lüge (d. i. wohl was wir unter bewußtloser gemeinsamer, und bewußter aber argloser Mythenproduction verstehen), ausreiche [1]; aber — wird bemerkt — ich habe „die Differenz zwischen heidnischer und christlicher Mythologie zu sehr aus den Augen gelassen. Es heißt den Begriff des Mythus, wie er von den Begründern der heidnischen Mythologie einstimmig aufgestellt worden, ganz und gar vernichten, wenn man von Mythen im N. T. redet. Der einzige Boden, in dem der Mythus gedeiht, ist das Kindheitsalter des menschlichen Geschlechts; in der historischen Zeit entstehen wohl Lügen, Sagen, aber keine Mythen. Der Boden des N. T. aber ist durchweg ein historischer" [2]). Über das Blendwerk des Begriffs: historisches Zeitalter, über die besonderen Umstände, welche die Entstehung von Mythen über Jesum erleichterten, sofern sie nämlich großentheils nicht erst zu erfinden, sondern nur aus dem in der Volkserwartung lebenden Messiasbilde auf ihn überzutragen waren, habe ich an einem andern Orte bereits so gehandelt, daß ich hier darauf verweisen darf [3]). Ebenso erledigt sich dasjenige, was von der Zusammenstimmung des Bildes Christi

1) 1836, Juli. S. 445.

2) 1836, Jan., S. 43.

3) Leben Jesu, 2te Aufl. §. 14.

in den Evangelien, als ob diese auf unserem Standpunkte nur aus Betrug sich erklären ließe, gesagt wird, durch das, was ebendaselbst und in der Schrift gegen Steudel [1]) bemerkt worden ist.

Doch nicht blos mit meiner Ansicht von der Entstehung der evangelischen Erzählungen: auch in meiner Stellung und Stimmung gegen das Christenthum überhaupt bin ich der evangelischen Kirchenzeitung zufolge noch nicht so weit gegangen, als ich consequenterweise hätte gehen müssen. „Wollte er (der Verf. des Lebens Jesu, wird gesagt) frei mit der Sprache herausgehen, so müßte er gegen das Christenthum dieselbe Stellung annehmen, welche schon Viele neuerdings, und vor ihnen Voltaire und der Fragmentist; so müßte er es mit demselben glühenden unversöhnlichen Hasse verfolgen, mit dem wir seine Teufelslehre; so müßte das **écrasez l'infame!** sein Wahlspruch sein, wie es der unsrige ist" [2]). Man sieht: so, wie ich mich gebe, bin ich der evangelischen Kirchenzeitung noch zu gut; sie möchte mich gern noch etwas schwärzer haben, um das: **hic niger est,** mit mehr Erfolg aussprechen zu können. Nun aber bin ich einmal so schwarz nicht; es ist höchst ärgerlich. Die evangelische Kirchenzeitung weiß Rath: meine Achtung für den Kern des Christenthums erklärt sie für blose Maske; ich gehe nur nicht frei mit der Sprache heraus, weil es mir darum zu thun sei, in der Kirche bleiben zu dürfen. Diese Behauptung wäre auch dann inquisitorisch, wenn, wie sofort der Beweis versucht wird, meine philosophische Weltansicht eine feindliche Stellung zum Christenthum verlangte; denn wie oft hat die Ansicht des Individuums — und von meiner persönlichen Ansicht ist hier die Rede — die Consequenz des Systems durchbrochen? So aber ist es noch überdieß die rohste Unkenntniß, oder vielmehr ein leidenschaftliches Nichterkennenwollen des fraglichen Systems, in Folge dessen die evangelische Kirchenzeitung im Stande ist, es in seinem Verhältniß zum Christenthum auf Eine Linie mit Voltaire und den Rehabilitatoren zu stellen.

---

1) S. 44.

2) 1836, Jan. S. 42.

III. Scheinbare Annäherung der evangelischen Kirchenzeitung zum Standpunkte der Kritik und Speculation.

Indeß, wie abstoßend auch dem Bisherigen zufolge die evangelische Kirchenzeitung zur jetzigen Kritik und Philosophie sich verhält: so findet sie es doch gerathen, ihr einige Berührungspunkte zu bieten, von welchen wir jetzt noch kürzlich untersuchen wollen, ob sie wahre oder blos scheinbare sind.

Zuerst, anschließend an die alte Ausflucht, daß Offenbarung und Wunder zwar über, aber darum nicht wider die Vernunft und Natur seien, die Bemerkung: „Das Wunderbare, während äußerlich gegen, ist innerlich für die Natur; denn es dient dazu, sie in ihrer vergessenen tiefen Bedeutung, in ihrer Abhängigkeit von Gott, wieder erkennen zu lassen, sie in ihre wahre Würde wieder einzusetzen“ [1]). Mithin zwar allerdings gegen die Erscheinung der Natur soll das Wunder verstoßen, aber dem Wesen und Begriffe derselben, ihrer Abhängigkeit von Gott, vielmehr zur reinen Darstellung verhelfen. Allein der Begriff der Natur ist nicht schlechtweg nur, eine von Gott abhängige Existenz, sondern dieselbe in der Form der Unabhängigkeit, der Geist in der Form des Andersseins, der äußeren Nothwendigkeit und Zufälligkeit, zu sein. Was also diese Erscheinungsform aufhebt, was in der Natur die Abhängigkeit von Gott, die Verwirklichung göttlicher Zwecke, äußerlich und ausdrücklich hervortreten läßt, wie das Wunder, das hebt den Begriff der Natur selbst auf, zu welchem eben jene Form der Unabhängigkeit mitgehört. Es ist also dieser, wie jeder Versuch, die Wunder mit der Natur auch nur an-

1) 1836. Juli, S. 435 f.

näherungsweise auszugleichen, ein bloses Blendwerk. Am deutlichsten erhellt dieß daraus, wenn die evangelische Kirchenzeitung in demselben Zusammenhange vom Wunder fortfährt: „Es tritt überall nur da ein, wo der Herr der Naturordnung nicht als solcher erkannt wird, oder wo es gilt, die geistliche Wunderkraft äußerlich abzubilden, damit sie von denen gesucht werde, welche gewohnt sind, jede Kraft nach ihrem sichtbaren Erfolge zu schätzen". Denn dieß ist nun wieder die ganz rohe und äußerliche Ansicht vom Wunder, wornach ein überweltlicher Verstand, je nachdem er es da oder dort zweckmäßig findet, den Beschluß faßt, an einzelnen Punkten in den Lauf der Weltgeschichte einzugreifen.

Der Forderung der Kritik gegenüber, daß das Hereintreten des Göttlichen in die Welt nur ein vermitteltes sein könne, sucht die evangelische Kirchenzeitung nachzuweisen, daß es auch der biblischen Offenbarung nirgends an Vermittlung fehle. Freilich dürfe man die Vermittlung nicht in meinem Sinne nehmen, als Gegensatz des:

Das ew'ge Licht geht da herein,
Gibt der Welt einen neuen Schein;

denn die Forderung der Vermittlung in diesem Sinne beruhe auf der Läugnung eines persönlichen Gottes, auf Pantheismus, und führe zugleich dazu hin. Vermittlung im wahren Sinne sei das, daß das Uebernatürliche an die Natur anknüpfe, und deren Kräfte sich zu Nutze mache; daß das Wunderbare in der biblischen Geschichte zuerst nicht als **maximum**, sondern als **minimum** in die Welt eintrete, das spätere größere Wunder durch das frühere kleinere vermittelt sei [1]). Allein die Hinweisung darauf, daß der in die Naturordnung gemachte, Anfangs kleine, Riß allmählig immer größer werde, alle Fäden der Naturgesetze nach und nach ergreife, und daß er in seiner späteren Größe doch auf jenem anfänglich kleinen Risse beruhe, — diese Hinweisung ist ein schlechter Trost, und muß vielmehr warnen, auch jenen ersten Riß nicht zuzugeben.

---

1) 1836. Jul. a. a. O.

Was nun aber die evangelische Kirchenzeitung unter Vermittlung in meinem Sinne versteht, davon ist zu bedauern, daß sie es nicht genauer, als durch ein Liederverschen, hat bestimmen mögen. Daß, wer die Forderung jener Vermittlung macht, überhaupt das Einstrahlen eines „ewigen Lichtes", den Übergang göttlicher Kräfte in die Welt läugne, kann damit nicht gemeint sein, da ja die evangelische Kirchenzeitung unsre Ansicht als Pantheismus bezeichnet. Ebenso wenig kann sie tadelnd hervorheben wollen, daß wir uns weigern, anzunehmen, Gott habe ein und wieder ein anderes und drittes Mal in den Weltlauf eingegriffen; da sie ja selbst im Gegensatze gegen diese Ansicht des Supranaturalismus, den auch sie, wie ich, für veraltet erklärt, ein immanentes Verhältniß Gottes zur Welt behauptet. Es kann mithin die Differenz zwischen der Ansicht der evangelischen Kirchenzeitung und der unsrigen nur um Folgendes sich drehen. Die evangelische Kirchenzeitung behauptet: Gott wirkt zwar überhaupt immer und überall unmittelbar auf die Welt, aber in gewissen Fällen auch noch auf besondere Weise; wir stimmen dem Hauptsatze bei, bezeichnen jedoch den Beisatz mit „aber auch" als Widersinn; wogegen die evangelische Kirchenzeitung der Meinung ist, mit diesem Auch falle die Persönlichkeit Gottes hinweg.

Welcher von den beiden Theilen seine gegen den andern gerichtete Behauptung leichter zu beweisen hat, erhellt von selbst. Wer nur immer seinen Gott nach Luther's Vorschrift außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit zu halten beflissen ist, der muß ja nothwendig behaupten, daß Gott nicht jetzt hier, jetzt dort, jetzt so, jetzt anders, sondern überall und auf die gleiche Weise wirke: hebt er damit die Persönlichkeit Gottes auf? Wird dieß behauptet, so würde folgen, daß, wenn man sich Gott denkt, wie er gedacht werden soll, man ihn nothwendig unpersönlich denken müsse; wo nicht, so heben wir auch mit unsrer Forderung einer Vermittlung in dem in der Einleitung zum Leben Jesu bestimmten Sinne [1]) die Persönlichkeit Gottes nicht auf, da wir

1) 2te Auflage, §. 14. S. 86 und die vorhergehenden.

nichts weiter als nur eine stetige Wirksamkeit Gottes in der Welt behaupten. — Nun aber der Vorbehalt der Gegenpartei, daß in jener beständigen unmittelbaren Wirksamkeit Gottes auf die Welt einzelne — wie soll man sagen? noch besonders unmittelbare? — Einwirkungen stattgefunden haben! Der Widersinn verräth sich schon darin, daß man die Sache eigentlich gar nicht sagen kann. Die Annahme eines immanenten Verhältnisses zwischen Gott und Welt ist mit der Behauptung einer speciellen Offenbarung unverträglich. Wenn Alle an der Offenbarung Antheil haben, kann sie nicht Einzelnen auch wieder ausschließlich zukommen. Der Supranaturalismus war hierin weit consequenter, als die so sich nennende gläubige Theologie; der Begriff jenes immanenten Verhältnisses, den die letztere der neueren Philosophie abgeborgt und in sich aufgenommen hat, wird ihr übel bekommen, und zur zeitigen Auflösung ihres zusammengezwungenen Wesens dienen.

Die Unverträglichkeit beider Annahmen erhellt am deutlichsten daraus, daß die evangelische Kirchenzeitung und ihr Herausgeber selbst zwischen den beiden Seiten immer wieder schwanken, ohne sie wirklich zusammenzubringen. Wenn wir in der evangelischen Kirchenzeitung lesen: „Was Gott einmal gethan, das thut er, dem Wesen nach, unter gleichen Umständen immer wieder; nur die Form ist wandelbar“ [1]), so kann man sich ganz auf den speculativen Standpunct erhoben glauben; liest man dagegen in der Christologie: „Bei den Juden geschah die Vorbereitung auf die Erscheinung des göttlichen Erlösers durch directe Einwirkung. Die Heiden waren im Ganzen sich selbst überlassen“ [2]), so fällt man ziemlich unsanft auf den Boden des rohesten, von keiner philosophischen Weltansicht berührten, Supranaturalismus herunter.

Wirklich bezeichnet denn auch die evangelische Kirchenzeitung den Satz, daß eine unmittelbare göttliche Einwirkung entweder allen Völkern in ihrer Urzeit zugeschrieben, oder allen abgesprochen werden müsse, als einen, der nur für die oberflächliche Be-

1) Juli 1836, S. 434.

2) 1. Band, 1. Abthl. S. 4. 6.

trachtungsweise Schein habe. Der tiefer Blickende hingegen erkenne aus den Sagen von einer näheren Berührung des Himmels und der Erde in der Urzeit, wie sie bei jedem nicht thierisch rohen, oder verbildeten Volke sich finden, daß dem Menschengeiste die unaustilgbare Sehnsucht nach einer solchen Berührung inwohne; sei aber ein Gott im Himmel, der diesen heiligen Namen verdiene, so müsse für jedes wahre und allgemeine Bedürfniß irgendwo und irgendwann sich die Befriedigung finden. — Das ist jenes, jetzt wieder so beliebte, **argumentum a consensu gentium,** wo aus dem Vorkommen einer Sage, Erwartung, bei verschiedenen Völkern auf die Wahrheit der entsprechenden christlichen Vorstellung geschlossen wird. Streng genommen würde folgen, daß alle jene Sagen wahr seien; denn warum gerade nur die christliche, und die andern nicht? Vielmehr aber ist die Behauptung bereits an einem andern Orte [1]) von mir dahin rectificirt worden, daß, so gewiß vermöge ihres Hervorgangs aus der gemeinsamen menschlichen Natur der innere Kern solcher Sagen ein wahrer sein müsse: ebenso gewiß und nothwendig müsse, vermöge ihres Ursprungs in alter Zeit und ihrer Fortdauer und Fortgestaltung in der Masse des Volks, ihre Form eine inadäquate sein. Daß die Religion von Gott stammt, daß sie die *ὁμιλία καὶ διάλεκτος θεȣ̃ πρὸς ἄνθρωπον καὶ ἀνθρώπȣ πρὸς θεὸν* ist, das ist ebenso wahr, als die detaillirten Erzählungen der Völker über die Art, wie die Vorfahren diese Offenbarungen von den Göttern empfangen haben sollen, unwahr sind.

Doch die Ausschließlichkeit, mit welcher hiedurch die göttliche Einwirkung auf die hebräische und die christliche Religion beschränkt ist, wird alsbald wieder gemildert, und zwar nach Anleitung des Herrn Pfarrers Lange in Duisburg, welchem die evangelische Kirchenzeitung das Zeugniß gibt, über diesen Punct in einer gegen mein Leben Jesu gerichteten Schrift [2]) sich beson-

---

1) Leben Jesu, 1. Band, S. 175. der 1. Auflage, S. 216 f. der 2. Auflage.

2) Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien,

ders „fein und geschickt" ausgesprochen zu haben. „Wenn Gott das griechische Volk in seiner Entwickelung mit der Idee der Schönheit begabte, und gleichsam segnete (ein ächt pastoralisches Gleichsam) durch den Genius der Kunst, mußte er um deßwillen — fragt Herr Lange — auch den Scythen denselben (Gleichsam-) Segen geben?"

Gewiß nein! sage auch ich.

„Sagte nun Jemand — fährt Herr Lange fort — die griechische Kunst habe keinen Kern objectiver Gültigkeit, reiner Gesetzmäßigkeit des Schönen, oder, wolle man dieß annehmen, so müsse man auch den kreischenden Gesängen der wildesten Barbaren (dergleichen Gesänge scheinen in der Phantasie des Herrn Lange eine große Rolle zu spielen: weiter unten ist von „dem wildtönenden Dudelsack einer Zigeunergruppe" die Rede) dieselbe Objectivität des Urschönen zuschreiben: so würde der Verf. dieß wohl nicht für ein Wort der Einsicht und des erweiterten Gesichtskreises gelten lassen".

Abermals nein, und mit Herrn Lange einverstanden.

„Entgegnet er aber, fährt dieser fort, der griechische Geist habe sich dem Schönen frühe zugewandt, so gilt gleichermaßen von dem Geiste der Hebräer, daß er sich frühe dem Heiligen, dem Geiste Jehova's, zuwandte. Der Grieche hat seinen Sinn auf das Hehre und Schöne in den Erscheinungen des Weltlebens geheftet: dafür ist ihm geworden die künstlerische Begeisterung, der Rhythmus, das Maß, der Schwung und die Anmuth eines erhöhten Naturlebens. Abraham aber hat Gott geglaubt, und das ist ihm gerechnet worden zur Gerechtigkeit".

Immer noch einstimmig, wenn ich auch statt Abraham dem Satze vielleicht ein anderes Subject geben würde. Aber wo soll denn das hinaus?

„Er (Abraham — fährt Herr Lange fort) hat die leiseste

---

insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu; mit besonderer Beziehung auf das Leben Jesu von D. F. Strauß, S. 8 ff. Vergl. evangel. Kirchenzeitung 1836, Jul. S. 444 f.

Berührung seines Geistes durch den Geist Gottes suchend erwiedert — —“.

Halt! sag' ich; nicht darüber weggeeilt! Hier liegt auf einmal die ganze Controverse versteckt, und der Sinn, in welchem allein ich die Völker gleich machen will. Der Gegner spricht von einer Berührung des Geistes Abrahams (oder besser des israelitischen Volkes, wie er auf der andern Seite von dem griechischen Geiste, und nicht vom Geiste des Hellen sprach) mit dem Geiste Gottes: hat — so frage ich ihn, auch zwischen dem griechischen Geiste und dem göttlichen eine solche Berührung stattgefunden? Antwortet er: Ja, so hat er den Zauberkreis der ausschließlich jüdischen und christlichen Offenbarung durchbrochen, und sich im Wesentlichen auf meinen Standpunkt gestellt; denn ihn zu nöthigen, so gut als den Griechen auch den übrigen Nationen, selbst den von ihm so verachteten „Scythen, Zigeunern“ und andern „Barbaren“, jedem sein Theil von Berührung mit dem göttlichen Geiste zu lassen, würde sich nach jenem Zugeständniß kaum der Mühe mehr verlohnen. Sagt er aber: Nein! zwischen den Griechen und dem Geiste Gottes fand keine Berührung statt; nun, so muß er ja sehen, in welcher Hinsicht ich gegen ihn auf Gleichheit unter den Völkern dringe: so nämlich, daß ich der Meinung entgegentrete, als hätte sich Gott dem einen Volke unmittelbar und außerordentlich, den übrigen nur mittelbar und auf ordentlichem Wege geoffenbart; nicht aber so, daß ich auch die Unterschiede der Begabung, Cultur und des welthistorischen Werthes der verschiedenen Völker abzuläugnen gedenke. Ich erkenne eine allgemeine Offenbarung, die man nun eine unmittelbare oder eine mittelbare nennen mag, und in dieser eine Mannigfaltigkeit von Stufen und Arten, indem jedes Volk, gemäß seiner natürlichen und geschichtlichen Stellung, auf seine Weise an Gott Theil hat, das eine mehr diese, das andere mehr jene Seite des göttlichen Wesens, reiner oder unreiner, stärker oder schwächer, abspiegelt. — Doch wir müssen Herrn Lange vollends aushören.

„Es ist unbegreiflich — so schließt er — daß ein Theologe

dieser Zeit, zudem noch aus einer so bedeutenden Schule, so gar noch keine Ahnung zu haben scheint von einer Idee des auserwählten Volkes, und daß er an einer chimärischen Gleichheit der Völker hängt, nach welcher entweder auch die Anbetung kleiner, scheußlicher Götzen bei den Wilden unter unmittelbarer göttlicher Einwirkung stehen, oder diese letztere auch dem jüdischen Volke abgesprochen werden muß". Das ist also die von der evangelischen Kirchenzeitung gerühmte Feinheit und Geschicklichkeit, daß auf die gröbste und ungeschickteste Weise dem, welcher den Unterschied einer mittelbaren oder unmittelbaren Offenbarung zwischen den verschiedenen Völkern läugnet, die Läugnung auch jedes Werthunterschieds unter diesen Völkern aufgebürdet wird; kaum minder grob und ungeschickt freilich, als wenn die ganze sog. glaubige Theologie die Unmittelbarkeit blos der jüdischen und christlichen Offenbarung unter dem Mantel des immanenten Verhältnisses Gottes zur Welt einzuschwärzen sucht.

Lag in dem Bisherigen eine scheinbare Annäherung der evangelischen Kirchenzeitung an die Kritik, so liegt ein Anklang an den Standpunkt der neuesten Speculation in den, zunächst sehr ketzerrichterischen, Aussprüchen, welche wir in dieser Hinsicht bereits oben gewürdigt haben, hier aber in jener andern Beziehung noch einmal vornehmen müssen. „Es ist — der evangelischen Kirchenzeitung zufolge — ein vergebliches Unternehmen, wenn man demjenigen, zu dem der Herr noch nicht innerlich und wirksam sprechen konnte: Wache auf, der du schläfest, und stehe auf von den Todten, so wird dir Christus erglänzen, plausibel machen will, daß Christus leiblich Todte erweckt habe, und die leiblich Todten dereinst erwecken werde. Man muß von dem Aussatze der Sünde entweder schon durch die Wunderkraft des Herrn geheilt, oder es muß doch wenigstens der Anfang des Glaubens, daß er es könne und werde, schon vorhanden sein, ehe man wahrhaft an die Heilung der leiblich Aussätzigen durch den Herrn glauben kann. Dem zum vollen Bewußtsein Gelangten muß das: Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Tauben hören, so lange er selbst noch blind, lahm und taub ist, lächerlich klingen.

Er hat auf seinem Standpunkte ganz recht. Die Wunder Christi müssen, wenn sie wirklich geschehen sind, zugleich Weissagungen sein. Es kann von Niemanden verlangt werden, daß er sie blos auf ein äußeres Zeugniß, auch auf das allerzuverläßigste hin, annimmt" [1]). — Der unmittelbare Sinn dieser Sätze ist zwar, die Sache aus dem Gebiete des Verstandes in das des Herzens hinüberzuspielen, den Zweifel an der Wahrheit der evangelischen Geschichte zur Sünde zu machen. Aber es ist darin doch der wichtige Schritt über den bisherigen Supranaturalismus hinaus, daß das von diesem so starr festgehaltene Bollwerk der blos äußerlich historischen Beweise, das: „sie konnten und wollten die Wahrheit sagen", verlassen, und die Entscheidung in das Innere des Geistes verlegt wird. Von selbst wird man dadurch an die Hegel'schen Aussprüche erinnert, daß für die Begebenheiten des Lebens Jesu, seine Wunder, seine Auferstehung u. s. f., die Art, wie man sonst ein sinnliches Factum historisch-juridisch durch Zeugen beglaubigt, nicht hinreiche, weil diese Beglaubigung unendlichen Einwendungen unterworfen bleibe; vielmehr nur aus sich selbst heraus, philosophisch, könne der Geist von der Wahrheit der Geschichte Christi sich überzeugen [2]).

In demselben Sinne wird sofort auf den symbolischen Charakter der heiligen Geschichte gedrungen, ja selbst die Benennung „mythisch" für dieselbe in gewissem Sinne zugelassen, sofern in ihr rein hervortrete, was in den heidnischen Mythen getrübt erscheine. Der symbolische Charakter der biblischen Geschichte bestehe darin, daß das damals und dort Geschehene zugleich etwas sei, was in anderer Form überall und immer sich ereigne, daß namentlich, was dort äußerlich vor sich ging, Vorbild für ein allgemeines, auch jetzt noch gegenwärtiges, geistiges Geschehen sei. „Die Wunder Christi — heißt es in dieser Beziehung — wie treten sie der Seele so nahe, wenn erkannt wird, daß ihre Deutung auf das Geistliche nicht etwa blose Anwendung, daß sie

1) 1836. Juli, S. 434.

2) Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2. Bd. S. 263 ff.

Auslegung im eigentlichsten Sinne ist, daß der Herr z. B., wie Matthäus selbst dieß ausdrücklich bemerkt, wenn er Kranke heilt, sich als denjenigen darstellt, von dem es heißt: Fürwahr, er trug unsre Krankheit, und lud auf sich unsre Sünden. In dem Blinden, dem Lahmen, dem Aussätzigen, überall erblicken wir dann uns; was der Herr vor achtzehnhundert Jahren gethan, ist keine alte Geschichte, es ist ein verkörpertes Wort, das noch jetzt in jedem Augenblicke an uns wahr wird. Jede Wunderheilung ruft uns zu: Kommt her zu mir. Das Meer ist uns nicht ferner das Galiläische, wo wir nicht mit unseren eigenen Augen die Wunderkraft Christi erproben können. Es ist das Meer unserer eigenen Sorgen und Kümmernisse, das Meer der Gefahren, welche die Kirche unserer Zeit bedrohen. Da können wir die heiligen Evangelien sehr scharf controliren. Da haben wir den rechten Maßstab für ihre Glaubwürdigkeit in Händen" [1]). Auch dieß ganz im Sinn des Hegel'schen Satzes, daß die Geschichte Christi aus einer der Vergangenheit angehörigen zu einer solchen gemacht werden müsse, welche dem Geiste schlechthin gegenwärtig sei.

Auch darin findet sich die evangelische Kirchenzeitung im Einverständniß mit der Hegel'schen Schule, daß sie neben der symbolischen Bedeutung die historische Wahrheit der biblischen Geschichte festhält. Herr Lange hat ganz Recht, wenn er in einer von der evangelischen Kirchenzeitung citirten Stelle bemerkt, meine Schule (die Hegel'sche) habe mich wohl nicht gelehrt, von dem symbolischen Gehalt einer Erzählung aus den Schluß zu machen, diese Erzählung müsse eine Mythe sein. Doch bestimmt Hegel das Werthverhältniß zwischen beiden Seiten, der Geschichte und dem symbolischen Gehalte, dahin, jene werde zum untergeordneten herabgesetzt, zum Ausgangspunkte, der dankbar anzuerkennen sei; übrigens könne die Frömmigkeit von Allem Veranlassung nehmen, sich zu erbauen. Diese Äußerung muß freilich der evangelischen Kirchenzeitung viel zu hart klingen; sie wird auf einer Gleichheit

1) 1836. Juli. S. 452.

des Werthes zwischen Geschichte und Bedeutung bestehen. Wenn sie aber durch die symbolische Bedeutung die Geschichte dem Geiste näher treten, ja einzig vermöge ihrer sie demselben gewiß werden läßt, so fragt sich, ob sie so weit, als sie meint, vom Standpunkte Hegel's entfernt ist. So geht auch durch die sich am meisten abstoßenden Richtungen dieser Zeit ein gemeinsamer Faden hindurch — und wie wollen wir ihn nennen, als mit einem auch vom Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung gebrauchten Ausdrucke, das Princip der Subjectivität? Diesem Principe, so sehr er sich gegen dasselbe erklärt [1]), hat, wie wir sehen, auch Herr Dr. Hengstenberg seinen Tribut gebracht, indem seine Kirchenzeitung als einen Hauptweg zur Beglaubigung der evangelischen Geschichte den durch das Innere des Geistes bezeichnet.

Wiefern nun dieser Weg zum Ziele führt, ob wirklich aus der Wahrheit der darin abgebildeten Idee auf die Wirklichkeit einer Geschichte geschlossen werden dürfe, dieß wird besser der Hegel'schen Schule gegenüber, welche diesen Beweis in größerer Bestimmtheit unternommen hat, untersucht werden. Hier genüge es, der von der evangelischen Kirchenzeitung acceptirten Bemerkung Lange's, aus dem symbolischen Charakter einer Erzählung folge nicht, daß sie eine Mythe sei, — entgegenzuhalten: ebensowenig, daß sie Geschichte; so wie seinem Grundsatze, in der höchsten Sphäre des Lebens könne nichts Symbol sein, ohne sich ernst und durchgreifend als Geschichte zu verwirklichen und umgekehrt, — die Bemerkung: allerdings durchgreifend, d. h. in dem universellen Sinne, in welchem auch nach der evangelischen Kirchenzeitung Christi Heilungswunder, seine Auferstehung u. s. f. ewig sich wiederholende geistige Thatsachen sind, womit für die specielle Verwirklichung der Idee in dem sinnlichen Wunderfactum entfernt noch nichts bewiesen ist.

---

1) Die Authentie des Pentateuchs, z. B. S. LXIV ff.

Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.

I. Allgemeines Verhältniß der Hegel'schen Philosophie zur theologischen Kritik.

Mit der Hegel'schen Philosophie stand meine Kritik des Lebens Jesu von ihrem Ursprung an in innerem Verhältniß. Schon in meinen Universitätsjahren erschien mir und meinen Freunden als der für die Theologie wichtigste Punkt dieses Systems die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion, welche bei verschiedener Form doch denselben Inhalt haben können. In dieser Unterscheidung fanden wir die Achtung vor den biblischen Urkunden und den kirchlichen Dogmen mit der Freiheit des Denkens denselben gegenüber auf eine Weise, wie sonst nirgends, in Einklang gebracht. Die wichtigste Frage dabei wurde uns bald die, in welchem Verhältniß zum Begriff die geschichtlichen Bestandtheile der Bibel, namentlich der Evangelien, stehen: ob der historische Charakter zum Inhalt mitgehöre, welcher, für Vorstellung und Begriff derselbe, auch von dem letzteren Anerkennung fordere; oder ob er zur blosen Form zu schlagen, mithin das begreifende Denken an ihn nicht gebunden sei.

Suchten wir hierüber in den Schriften Hegel's und seiner vornehmsten Schüler Belehrung: so fanden wir gerade diesen Punkt, über welchen wir vor allen andern Licht wünschten, am meisten im Dunkel gelassen. Bei Hegel, namentlich in der Phänomenologie, zeigte sich die ganze Zweideutigkeit des Begriffs der Aufhebung an diesem Punkte. Bald schien gegenüber von dem erreichten Begriff der Sache die Geschichte als blos vorgestellte fallen gelassen, bald mit der Idee auch die Historie festgehalten

zu werden; es war nicht klar, ob das evangelische Factum nur nicht in seiner Vereinzelung, sondern zusammen mit der ganzen weltgeschichtlichen Reihe von Verwirklichungen der Idee, das Wahre, oder ob die Concentration der Idee in jenem Einen Factum nur eine Abbreviatur für das vorstellende Bewußtsein sein sollte. Etwas mehr Entschiedenheit glaubten wir bei Marheineke zu entdecken, indem uns hier hinter der affirmativen Seite des Verhältnisses vom Begriffe zur Historie die negative fast zu verschwinden schien; eine Richtung, welche wir auch Göschel, und immer mehr die ganze theologische Section der Hegel'schen Schule einschlagen sahen.

Eben diese Richtung aber konnte uns am wenigsten befriedigen. Wozu, fragten wir uns, die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff in der Religion, wenn beide nicht wirklich auseinandergehen, sondern wir, wie an den letzteren, so auch an die erstere, gebunden bleiben? Es ist nur der Schein der Freiheit, welchen man uns vorspiegelt, wenn man uns über das Factum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Factum als solchem zurückzulenken. Dadurch sind wir um keinen Schritt vorwärts gekommen, sondern mit einem unverhältnißmäßigen Aufwand von Bemühung auf dem Standpunkte des orthodoxen Systemes stehen geblieben. Zwar gibt sich die Vorstellung, und näher die Geschichte, welche wir auf diesem Wege gewinnen, für eine aus dem Begriffe wiedergeborene aus; allein dieses Vorgeben wird dadurch verdächtig, daß an der Vorstellung und Geschichte sich so gar nichts verändert, daß sie in allen Theilen die Gestalt beibehalten hat, welche sie im alten kirchlichen Systeme hatte. Dieß führt unabweislich auf die Vermuthung, daß sie in der That unbewegt in ihrer Stelle liegen geblieben, und der angebliche Durchgang durch das Denken nur ein Blendwerk gewesen sei.

So bildete sich in mir und meinen gleichstrebenden Freunden, was das Verhältniß von religiöser Vorstellung und Begriff im Allgemeinen anlangt, der Gedanke einer Dogmatik, in welcher nicht blos wie in der Marheineke'schen, das oberste Fett

von dem dialektischen Kessel, in welchem das kirchliche Dogma gekocht worden, abgeschöpft, sondern von vorne herein alle Ingredienzien vorgezeigt, und der ganze Proceß vor unsern Augen vorgenommen würde. Es sollte, meinten wir, zuerst die biblische Vorstellung dargelegt werden; diese hierauf durch die häretischen Einseitigkeiten hindurch sich zum kirchlichen Dogma fortbestimmen; das Dogma sofort in der Polemik des Deismus und Rationalismus sich auflösen, um, geläutert, durch den Begriff sich wiederherzustellen. Von den zwei negativen Durchgängen, welche hienach der christliche Glaubensinhalt zu machen hat: dem früheren durch die Häresis, und dem durch die neuere Aufklärung, schien uns bei Marheineke namentlich der letztere zu wenig berücksichtigt, das Dogma von der kirchlichen Fassung unmittelbar, als hätte es vorher sich gar nichts abzuthun, sich vielmehr blos bestätigen zu lassen, in den Begriff übergeführt.

Bei der besonderen Wichtigkeit aber, welche das Verhältniß des Begriffs zur evangelischen Geschichte zu haben schien, entstand in mir bald der Gedanke, vorerst das Leben Jesu in diesem Sinne durchzuarbeiten. Meinem ersten, während eines Aufenthalts in Berlin entworfenen, Plane gemäß sollte die Arbeit — zunächst zu einer Vorlesung bestimmt — drei Theile bekommen, davon der erste, positive oder traditionelle, eine objective Darstellung des Lebens Jesu nach den Evangelien, ferner eine Darlegung der Art, wie Jesus subjectiv in den Glaubigen lebt, endlich die Vermittlung beider Seiten im zweiten Artikel des apostolischen Symbolums, enthalten sollte. Der zweite, negative oder kritische Theil sollte die Lebensgeschichte Jesu als Geschichte großentheils auflösen; der dritte Theil das Vernichtete dogmatisch wiederherstellen. Zugleich mit diesem ursprünglichen Plane war mir die Benennung der Arbeit als „Leben Jesu" entstanden, und man wird nicht sagen können, daß hiefür der Name nicht passend gewesen wäre. Wie im Verfolge der projectirte erste Theil wegfiel, der dritte zum blosen Anhang wurde, und der zweite zum eigentlichen Körper des Buches erwuchs, mochte ich, wie es einem in solchen Fällen zu gehen pflegt, mich doch von der ur-

sprünglichen Benennung nicht lossagen, und glaubte sie durch den Zusatz: „kritisch bearbeitet", auch dem veränderten Plane anpassen zu können. Ich erzähle dieß, um anschaulich zu machen, wie ungerecht und übereilt es ist, wenn die Herren **D. D. Ullmann** und Tholuck die Wahl des Titels für mein Buch aus der Neigung, ein großes Lesepublicum zu gewinnen, ja gar aus buchhändlerischer Speculation abgeleitet haben.

So weit stand der Plan bereits fest, als ich in Berlin Gelegenheit fand, zwei getreue Nachschriften von Schleiermacher's Vorlesungen über das Leben Jesu aus zwei verschiedenen Jahrgängen mir zu verschaffen — ich gehe auch hierauf einen Augenblick ein, weil der Verfasser der Anzeige meines Werks in der Büchner'schen literarischen Zeitung, wie auch Herr Prof. Rosenkranz, die Vermuthung geäußert haben, ich möchte wohl diesen Vorlesungen Vieles auch im Einzelnen für mein Werk verdanken. Die Wahrheit ist, daß ich beinahe auf allen Punkten mich von denselben zurückgestoßen fand, und dieser Repulsion allerdings die nähere Fixirung meiner Ansicht über manche Partien des Lebens Jesu im Unterschiede von der Schleiermacher'schen verdanke. Schleiermacher ging von einer Construction der Person Christi aus dem christlichen Bewußtsein aus: was auf mich nur den Eindruck einer unkritischen Voraussetzung machen konnte; im Verlaufe der Untersuchung bevorzugte er durchweg das vierte Evangelium: was mir vorerst als eine unerlaubte Parteilichkeit erscheinen mußte; in der Auffassung der hervorstechendsten Begebenheiten im Leben Jesu, wie Verklärung, Auferstehung und dergl., traf er offener oder versteckter mit **Dr.** Paulus zusammen: ein Standpunct, dessen Unhaltbarkeit ich nachweisen zu können glaubte.

Nach meiner Rückkehr von Berlin an unsre Landesuniversität fand ich mich zunächst zu philosophischen Vorlesungen veranlaßt, die ich aber bald einstellte, um mich ausschließlich meinem theologischen Plane widmen zu können. Zuerst studirte und excerpirte ich, was mir aus der älteren und neueren Literatur zur Sache zu gehören schien, von Celsus bis zum Wolfenbüttler Frag=

mentisten, von Augustin's bis auf Olshausen's und Paulus Evangelienharmonie, nebst den neueren Untersuchungen über die Ächtheit und den Ursprung der Evangelien, von Eichhorn bis auf Bretschneider und Sieffert, — und aus diesen weitschichtigen Excerpten arbeitete ich hernach meine Schrift heraus, an deren Abfassung ich demnach nicht — was die evangelische Kirchenzeitung, unerachtet des, wie sie sagt, „gelehrten Aussehens" meiner Arbeit, doch den guten Willen hat, möglich zu finden — „ohne alle gelehrte Vorbereitung" gegangen bin. Durch diese vorbereitenden Studien gewann der zweite, kritische Theil immer mehr Breite, und von dem beabsichtigten ersten zeigte sich, daß er einerseits zum zweiten, andrerseits zum dritten geschlagen werden müsse, indem ein Abriß der einzelnen evangelischen Erzählungen jedesmal der Kritik derselben voranzuschicken, der Artikel des apostolischen Symbols aber zur dogmatischen Schlußabhandlung zu schlagen war. So entstand das Werk in seiner jetzigen Gestalt.

Daß nach seinem Erscheinen die zahlreichen Gegner der Hegel'schen Philosophie es benützen würden, um an den Resultaten desselben die verderblichen Consequenzen des Hegel'schen Philosophirens anschaulich zu machen, ließ sich ebensogut voraussehen, als daß die Hegel'sche Schule es ablehnen, und sich dagegen verwahren würde, in diesem Buche ihre eigene Ansicht wiederzufinden. Beide Theile haben in gewisser Art recht.

Vor Allem die Hegelianer, wenn sie versichern: unsre Meinung ist das nicht. In der That, die ihrige ist es nicht. Sie leben in dem guten Glauben, wenn sie in einer evangelischen Erzählung eine Idee nachgewiesen haben, so sei damit auch deren geschichtliche Wahrheit aufgezeigt. Auch wenn sie sich auf Hegel selbst berufen, und versichern, er würde mein Buch nicht als Ausdruck seines Sinnes anerkannt haben, sagen sie nichts, was nicht auch meine eigene Überzeugung wäre. Hegel war persönlich kein Freund der historischen Kritik. Es verdroß ihn, wie es Göthe'n verdroß, die Heroenfiguren des Alterthums, an welchen ihr großer Sinn mit Liebe hing, von kritischen Zweifeln

angenagt zu sehen. Waren es auch mitunter Nebelballen, die sie für Felsenmassen nahmen, so wollten sie doch nicht darauf aufmerksam gemacht, nicht in der Illusion gestört sein, durch welche sie sich gehoben fühlten. Daher Hegel's ungünstige und offenbar ungerechte Urtheile über Niebuhr, der Widerwille gegen die Forschungen dieses Kritikers, den er bei jeder Gelegenheit aussprach.

Auch abgesehen übrigens von Hegel's Persönlichkeit hat das Hegel'sche System in seinem Verhältniß zur Zeit und zu den nächstvorhergegangenen Systemen eine Seite, welche es gegen die Kritik verstimmen mußte. Als nächste Fortbildung des durch Schelling gefundenen Princips steht es dem Kriticismus und subjectiven Idealismus von Kant und Fichte, die sich zu dem objectiv Gegebenen auch in Religion und Sitte kritisch und negativ verhielten, mit einem mehr positiven und das Bestehende anerkennenden Charakter entgegen — das System der Restauration den Systemen der Revolution. Hatte das Fichte'sche Ich die entgegenstehende Wirklichkeit für eine todte Masse genommen, in welche das Subject erst durch seine Bearbeitung Form und Verstand hineinzubringen habe: so zeigte Hegel diese Wirklichkeit, wie der Natur so des Staats und der Religion, als ein für sich schon organisirtes und begeistetes Ganze auf. Kannten die nächstvorhergehenden Systeme nur die tautologischen Sätze: das Vernünftige ist vernünftig; das Wirkliche wirklich, und konnten beide Seiten nur in der Form zusammenbringen, daß das Vernünftige auch wirklich, das Wirkliche vernünftig, werden solle, was aber in der That nur ebensoviel war, als es sei dieß nicht: so führte Hegel die Sätze durch, daß das Wirkliche vernünftig, und das Vernünftige wirklich sei. Der Hegel'sche **terminus**: objectiver Geist, bezeichnet diese Umwendung, so wie das Frappante, was der Ausdruck auch für uns noch hat, die Gewohnheit des subjectiven Standpunkts bezeichnet, in welchen auch wir zum Theil noch eingewachsen sind. Als eine eben diesem älteren Standpunkt angehörige erscheint von hier aus leicht auch die Kritik, besonders in ihrer Richtung gegen die religiöse

Tradition. Wie wir darüber hinaus sind, mit Cartesius die Thiere als Maschinen, oder mit Kant die Zweckmäßigkeit im Organismus als eine blos vom Subject in die Natur hineingeschaute Vernunft zu betrachten: so auch darüber, die Religionen der Völker als Ausgeburten des Wahns und Betrugs, und selbst die christliche als eine solche zu fassen, an welcher das Beste ihre „Perfectibilität", und welche erst durch eine vom denkenden Subjecte zu veranstaltende „Censur" in „die Gränzen der Vernunft" zurückzuführen, und zu einer „Religion der Mündigen, der Vollkommneren", zu läutern wäre. Wie in aller Wirklichkeit überhaupt, so ist insbesondere in der höchsten geistigen Wirklichkeit, der Religion, und im höchsten Sinne in der christlichen, als der absoluten Religion, Vernunft und Wahrheit, und eine Kritik, welche Miene macht, hier eine Masse von Unwahrem, Unhistorischem, auszusondern, erregt von vorne herein den Verdacht, zu jener Einsicht sich noch nicht erhoben zu haben.

Indessen, es ist nicht ganz genau und vollständig gesprochen, wenn das Hegel'sche System blos dem Kantischen und Fichte'schen entgegengestellt wird. Es bildet ebenso auch einen Gegensatz gegen das Schelling'sche. Daß dieser Gegensatz sich nicht ebenso bemerklich macht, ist weniger Folge davon, daß er minder scharf, als davon, daß das Schelling'sche System weniger ausgearbeitet ist, als das Kantische und Fichte'sche. Weicht Hegel von Kant und Fichte in Princip, Methode und Resultat ab: so ist er mit Schelling im Principe einverstanden, weicht in der Methode von ihm ab, und trifft in den Resultaten zum Theil zwar mit ihm zusammen; weit häufiger aber kommt der Widerspruch blos deßwegen nicht zum Vorschein, weil Schelling sein Princip nicht so weit entwickelt, ihm eine so ausgebreitete Anwendung namentlich auf die geistigen Gebiete gar nicht gegeben hat, wie Kant, Fichte und Hegel thaten. Daher ist nun insbesondere in den späteren und bekanntesten Werken Hegel's, welche zu dem sonst sogeheißenen angewandten Theil der Philosophie gehören, der Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, und auch im größten Theile der Encyclopädie, der Widerspruch

gegen Schelling nicht ebenso bemerklich, wie der gegen die beiden früheren Systeme, namentlich das Kantische. Auch die Logik, obwohl der reinen Wissenschaft des Denkens angehörig, und hauptsächlich um die Methode bemüht, welche die Hauptdifferenz zwischen Schelling und Hegel bildet, versenkt sich doch so sehr in die Sache selbst, und entwickelt die richtige Methode aus dem Gegenstande, nicht aus der früheren irrigen Methode heraus, daß der Gegensatz gegen das Schelling'sche Philosophiren, welcher das ganze Werk durchdringt, doch nur selten zum direkten Ausdrucke kommt. Am ausgesprochensten findet sich derselbe in demjenigen Werke, in welchem Hegel zuerst sich von Schelling's Panier lossagte, und als ein auf eigene Hand Philosophirender auftrat, der Phänomenologie. Die merkwürdige, ausführliche Vorrede dieses Buches dreht sich fast ganz um diese Differenz, welche in den drei Schlagworten sich zusammenfaßt: Das Absolute sei in jener Philosophie wie aus der Pistole geschossen; es sei nur die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sehen; seine Ausbreitung zum System aber sei das Verfahren eines Malers, der auf seiner Palette nur zwei Farben, Roth und Grün, hätte, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Der erste Tadel bezieht sich auf die Art, zur Idee des Absoluten zu gelangen, nämlich unmittelbar, durch intellectuelle Anschauung: diesen Sprung machte Hegel zum geordneten schrittweisen Gang in der Phänomenologie. Der zweite Tadel betrifft die Art, das erreichte Absolute zu denken und auszusprechen, nämlich lediglich als Abwesenheit aller endlichen Unterschiede, nicht ebenso als das immanente Setzen eines Systems von Unterschieden innerhalb seiner selbst: und diese Entwicklung gab Hegel in seiner Logik. Die dritte Rüge geht die Durchführung des Systems durch den natürlichen und geistigen Inhalt an, und hieher fällt Hegel's Encyclopädie, Rechts- und Religions-Philosophie u. s. f., worin er, gegenüber der blos äußerlichen Anwendung eines fertigen Schema auf die Gegenstände, die Sache aus sich selbst heraus sich entfalten und unterscheiden zu lassen bestrebt ist.

In diesem Gegensatze des Hegel'schen Systems gegen das Schelling'sche, namentlich in demjenigen Punkte dieses Gegensatzes, welcher durch die Phänomenologie bezeichnet ist, liegt eine Annäherung desselben an die Kritik. War diese von Schelling ausgeschlossen: so ist sie von Hegel wieder aufgenommen: die ganze Phänomenologie ist Kritik des Bewußtseins [1]). Spielt aber in der Philosophie als solcher die Kritik eine Hauptrolle, so wird sie auch in der Anwendung auf die Theologie nicht fehlen dürfen. Wenn bei Schelling das Absolute ein Unmittelbares, Erstes, eine, ob auch intellectuelle, Anschauung, war: so ist bei Hegel die unmittelbare Anschauung, von welcher das Erkennen ausgeht, weit entfernt, ein Absolutes oder höchste Wahrheit zu sein, vielmehr ein Untergeordnetes, von welchem durch eine Reihe von Vermittlungen, in denen es als das Wahre sich aufhebt, zum Absoluten aufgestiegen wird. Wie nun für das Erkennen überhaupt die sinnliche Gewißheit, sammt deren Object und Inhalt, der sinnlichen Gegenständlichkeit, den Ausgangspunkt bildet: so ist für das theologische Erkennen der Ausgangspunkt die glaubige Gewißheit und deren Gegenstand, die religiöse Tradition, als Dogma und heilige Geschichte. Und der Fortschritt von diesem Anfangspunkte kann in der Theologie kein anderer sein, als in der Philosophie, nämlich der einer negativen Vermittlung, welche jenen Ausgangspunkt zum Untergeordneten, was für sich nicht die Wahrheit ist, herabsetzt. Zwischen das Dogma in seiner kirchlichen Fassung, die heilige Geschichte in ihrer biblischen Erscheinung einerseits, und den an und für sich wahren Begriff andrerseits, fällt eine ganze theologische Phänomenologie hinein, in welcher es jenen Anfängen des religiösen Bewußtseins nicht besser ergehen kann, als der sinnlichen Gewißheit in der philosophischen Phänomenologie. Wer dieß nicht anerkennt, wer jenen Anfangspunkt nur affirmativ mit dem

1) Vergl. hierüber Gabler, in der Rec. von Schaller, die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung des Hegel'schen Systems. Jahrb. für wissenschaftl. Kritik, 1837. April, No. 71 ff.

Endpunkte vermittelt, unmittelbar durch eine Art von intellectueller Anschauung in der evangelischen Geschichte als solcher die absolute Wahrheit sehen will: der verläugnet im Gebiete der Theologie die Phänomenologie. Wenn die Hegel'sche Schule für mein Verhältniß zu ihr die Formel ausgefunden hat, ich sei vom Hegel'schen Standpunkt auf den Schleiermacher'schen zurückgefallen [1]): so glaube ich dagegen beweisen zu können, daß die Hegel'sche Schule in theologischer Hinsicht vom Hegel'schen auf den Schelling'schen Standpunkt zurückgesunken ist; denn die Verläugnung der Phänomenologie ist der entschiedenste Charakter des Schelling'schen Standpunktes.

In der That, während in philosophischer Hinsicht schon so viel zwischen den Anhängern beider Systeme hin und wider gefochten worden ist, fällt es auf, daß sie im theologischen Felde sich so ruhig gegeneinander verhalten, ja daß, so viel bis jetzt theils von dem Meister verlautet hat, theils einzelne Schüler sich haben verlauten lassen, in dieser Rücksicht die schönste Einhelligkeit zwischen beiden Schulen zu herrschen scheint. In der früheren Periode zwar, aus welcher uns gedruckte Schriften vorliegen, verhielt sich Schelling zum Dogma und zur biblischen Geschichte sehr frei, indem er z. B. die Lehre, daß Gott auf einem bestimmten Punkte der Zeit und des Raumes einmal Mensch geworden sei, in dieser Form für sinnlos erklärte, und die Forderung machte, die Menschwerdung Gottes als Menschwerdung von Ewigkeit zu begreifen; einen großen Theil der evangelischen Geschichte betrachtete er als jüdische Fabeln, nach messianischen Weissagungen des alten Testaments erfunden; überhaupt erklärte er, daß die erste Verwirklichung der Idee des Christenthums in den neutestamentlichen Schriften zugleich eine unvollkommene, die Idee in diesen Büchern nicht zu finden sei [2]). Diese Ansicht war auf dem

1) Rosenkranz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Vorwort, S. XVII.

2) Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, S. 192. 197. 203.

Schelling'schen Standpunkte nicht consequent; sie war wohl auch nicht ursprünglich auf demselben entstanden, sondern aus dem Fichte'schen herübergenommen, und nach der Weise des Schelling'schen umgefärbt. Der Schelling'sche Standpunkt, wie ihm philosophisch das Absolute ein unmittelbares ist: so muß ihm theologisch das unmittelbar Gegebene ein absolutes sein; wie er dort nicht über die Anschauung, als etwas Unangemessenes, hinausgeht, um zur Idee zu gelangen, sondern die Anschauung selbst zur intellectuellen steigert: so darf er hier über die heilige Geschichte und das Dogma nicht hinausschreiten, um außer und über denselben die Wahrheit zu finden, sondern durch eine Art von **Clairvoyance** wird er in dem Geglaubten, oder vielmehr das Geglaubte selbst als die Wahrheit entdecken, ohne den Inhalt von der inadäquaten Form zu unterscheiden. Es kann daher nur als consequentere Durchführung des Princips erscheinen, wenn man jetzt nicht allein in Schriften aus der Schelling'schen Schule liest, es sei die Aufgabe der Philosophie in ihrer Beziehung zur christlichen Religion, die biblischen, namentlich evangelischen, Facta als Facta zu begreifen [1]); sondern wenn man auch den Meister selbst betreffend hört, in theologischer Hinsicht bestehe die Umänderung seines Systems hauptsächlich darin, daß er sich jetzt genauer als früherhin an das biblisch und kirchlich Gegebene anschließe.

Wie gesagt, das ist ganz consequent vom Schelling'schen Standpunkt aus; aber was es auf Hegel'schem bedeuten soll, sehe ich nicht. Auf diesem wird alles Unmittelbare in einen Vermittlungsproceß hereingezogen, der es weder in seiner ursprünglichen Form, noch in seinem ursprünglichen Werthe beläßt. So wenig der Schluß der Phänomenologie lautet: so wären wir denn auf langen und verschlungenen Wegen wieder zum Anfangspunkte, der sinnlichen Gewißheit, zurückgelangt, und hätten erkannt, daß sie das höchste, in ihr aller geistige Reichthum begriffen ist; ebensowenig kann der Proceß der speculativen Theo-

1) Vergl. Stahl.

logie damit endigen, daß die glaubige Gewißheit das Höchste, in ihr alle Wahrheit enthalten sei. Vielmehr, wie die sinnliche Gewißheit, das Diese und das Meinen im Verfolge sich als die ärmste, inhaltsleerste Weise des Erkennens zeigt: so muß auch die glaubige Gewißheit, das Festhalten an dem gemeinten Diesen, diesem Wunder, dieser Person, überhaupt diesem Ausschnitt aus der übrigen Geschichte und Wirklichkeit, als eine verhältnißmäßig dürftige Form des religiösen Lebens erkannt werden. Wie das Hier in anderem Hier, das Jetzt in anderem Jetzt sich aufhebt und zum Allgemeinen wird: so dieses Geschehen in anderem Geschehen, bis es als allgemeines Geschehen erkannt ist.

Nämlich nicht, ob dasjenige, was die Evangelien berichten, wirklich geschehen sei oder nicht, kann vom Standpunkte der Religionsphilosophie aus entschieden werden, sondern nur, ob es vermöge der Wahrheit gewisser Begriffe nothwendig geschehen sein müsse, oder nicht. Und in dieser Hinsicht ist nun meine Behauptung, daß vorerst aus der allgemeinen Stellung der Hegel'schen Philosophie die Behauptung der Nothwendigkeit eines solchen Geschehenseins auf keine Weise folge, sondern eben jene Stellung setze diese Geschichte, von welcher, als dem Unmittelbaren, ausgegangen wird, zu etwas Gleichgültigem herunter, welches so geschehen seyn könne, aber ebensogut auch nicht, und worüber die Entscheidung ruhig der historischen Kritik anheimzugeben sei. Es ist der orthodoxe Standpunkt, welcher sagt: die christlichen Wahrheiten, welche in der Geburt, der Auferstehung Jesu liegen, wären nicht wahr, wenn Jesus nicht wirklich auf diese Weise erzeugt, nicht wirklich auferstanden wäre; was hat der philosophische Standpunkt vor ihm voraus, wenn er gleichfalls versichert: so gewiß jene Wahrheiten wahr sind, müssen diese Begebenheiten wirklich vorgegangen sein, worin doch offenbar gleichfalls liegt, wenn dieß nicht, wäre auch jenes nicht der Fall?

Doch eben hier tritt nun die Entgegnung ein: wer diese Coincidenz von Wahrheit und Wirklichkeit nicht anerkenne, wer noch von einer Wahrheit in der Idee spreche, welche aber darum

noch keine geschichtliche Realität habe, der falle vom Hegel'schen Standpunkte auf den Schleiermacher'schen oder Kantischen, überhaupt von dem des absoluten Erkennens auf den des subjectiven Denkens, zurück. Auf diesen Einwurf mußte ich von Anfang an gefaßt sein, und habe ihm daher schon in der Schlußabhandlung meines Werks in einer Weise begegnet, zu welcher ich immer noch nichts Wesentliches hinzuzusetzen weiß. Es liegt nämlich meines Erachtens hier die Verwechslung von Wirklichkeit überhaupt, und dieser bestimmten Wirklichkeit, zum Grunde. Die Idee der Schönheit, der Tugend, muß Realität haben: kann ich aber jemals hieraus allein ableiten, daß folglich der oder jener bestimmte Mensch schön, tugendhaft sein müsse? Und wer sich weigerte, einen gewissen Menschen als schön, tugendhaft, oder vielmehr genauer als die höchste und einzig vollständige Verwirklichung der Idee von Schönheit, Tugend u. s. f. anzuerkennen, den träfe die Anklage, die Realität dieser Ideen überhaupt zu läugnen? Gewiß, nur wer von den zwei Seiten, welche in dem Begriffe der Menschwerdung Gottes, als eines Werdens, liegen: daß nämlich Gott zu jeder Zeit, an jedem Orte und in jedem Individuum Mensch sowohl ist als noch nicht ist, — nur wer hieran einzig die Seite des Nochnichtseins, d. h. des Wollens, hervorheben würde, könnte mit Recht jenes Zurücksinkens auf den Kantischen Standpunkt beschuldigt werden. Ebenso aber müßte, wer die Seite des Sollens vergißt, des schwärmerischen Pantheismus verklagt werden, sofern er dabei die Menschheit als den seienden Gott dächte; wenn aber nur Einen ausschließlich, so könnte er vielleicht historische Beweise hiefür haben: falls er sich aber philosophischer rühmte, so würde er der oben angezeigten Verwechslung verdächtig.

Hier wird uns nun aber entgegengehalten, keineswegs blos eine Verwirklichung in der Gesammtheit sich ergänzender Individuen, sondern auch die vollständige Erscheinung in Einem Individuum schließe der Begriff der göttlichen Idee in sich, und nur dieß könne eine wahre Verwirklichung derselben heißen. „Ich sehe — sagt Rosenkranz — den Grundfehler der Straußischen

Auffassung darin, daß er die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit, will gelten lassen. Aber das Wesen der Idee schließt gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich" [1]). Und seiner schon oben kenntlich gemachten Taktik gemäß Hegel'n gegen mich gebrauchend, bemerkt Herr Hoffmann, meine „Ansicht vom ewigen Wechselspiel der Idee in dem Individuum lasse in der That keine Verwirklichung der Idee erkennen. Denn nie und nirgends wäre für den Einzelnen ihre Wirklichkeit zur Anschauung gebracht, nur im Gedanken der Menschheit, in einem Gedanken, der selbst keine Gränze hat, ein unbestimmter Gedanke ist, — hier soll die Wirklichkeit der Idee zu finden seyn?" [2]) Hier kann ich nun so weit mitgehen, daß ich das Hegel'sche: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substantielle verwirklichenden Subjectivitäten" [3]), dahin erweitere, daß überhaupt alle die verschiedenen Richtungen, in welche der Reichthum des göttlichen Lebens in der Menschheit sich auseinanderlegt, durch große Individuen vertreten seien. Hiemit sind allerdings aus der Masse der Gesammtheit wenigere Einzelne als vorzugsweise Träger des göttlichen Lebens ausgesondert; aber immer ist ihrer noch eine Mehrheit, in doppelter Beziehung. Erstlich sind der Sphären, der Fächer gleichsam, in welche das Leben der Menschheit, soferne es Ausdruck des göttlichen ist, sich unterscheidet, mehrere: das praktische Leben steht dem theoretischen, die Religion der Wissenschaft und Kunst, und innerhalb dieser Felder wieder die eine Kunst, Wissenschaft u. s. f. der andern, gegenüber; es sind folglich Kriegshelden und Staatsmänner, Religionsstifter und Philosophen, Maler und Dichter

---

1) Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, S. XVII. Vergl. Gabler, de verae philosophiae erga religionem christianam pietate, S. 42.

2) Das Leben Jesu von Dr. Strauß, geprüft. S. 435.

3) Rechtsphilosophie, §. 348. S. 443.

u. s. f., in welchen deren jedem wir eine andere Seite des göttlichen Lebens anzuschauen bekommen. Zweitens aber auch innerhalb der einzelnen Sphäre concentrirt sich nicht aller Inhalt und alle Energie derselben in Einem Individuum, sondern auf einen Alexander folgt ein Cäsar; auf einen Lykurg ein Solon; die Philosophie hat sich nicht in der großartigen Figur des Sokrates erschöpft, sondern noch einen Plato, Aristoteles, Spinoza, hervorgebracht; ebenso die Poesie nicht in Homer oder Äschylus, vielmehr hat sie sich bis auf Shakespeare und die neuesten herunter in einer Reihe von Individuen immer auf's Neue verkörpert.

Hiemit scheint nun, was den ersteren Punkt betrifft, das einzelne Fach allen andern Unrecht zu thun, wenn es sich ausschließlich eine Menschwerdung Gottes innerhalb seiner zuschreibt, da eine solche in den sämmtlichen Fächern, in jedem nach seiner Weise, stattfindet. Zunächst freilich macht sich hiegegen das geltend, daß die verschiedenen Fächer, in welchen der Mensch das Göttliche in sich zu offenbaren fähig ist, nicht blos als einander gleichstehende Arten, sondern zugleich als Stufen sich unterscheiden, von deren höchster dann immerhin, in einem Sinne wie von keiner andern, die Menschwerdung Gottes innerhalb ihrer ausgesagt werden könnte. Indessen mit diesem Gradunterschiede der verschiedenen Sphären höherer menschlicher Thätigkeit will es sich doch nicht recht machen, indem näher erwogen kein Grund vorhanden ist, warum ein Phidias einem Raphael, beide einem Sophokles oder Shakespeare, diese einem Plato und Spinoza, und alle zusammen einem Cäsar oder Napoleon, nicht etwa um dessen willen vorgehen oder nachstehen sollte, weil der eine in seinem Fache mehr oder weniger geleistet, das Menschliche reiner oder unreiner zur Darstellung gebracht hätte, als der andere in dem seinigen, sondern wegen eines Werthunterschiedes der Fächer selbst. So verwandelt sich die vermeintliche Stufenfolge der verschiedenen Gebiete in einen Kreis, in welchem alle in gleicher Entfernung, obwohl verschiedener Richtung, um den gemeinsamen Mittelpunkt herliegen, aus der gemeinsamen Quelle gleichstarken

Zufluß empfangend. Nur Ein Gebiet scheint dieser Anordnung zu widerstreben: das der Religion; es will sich durchaus nicht auf Eine Linie mit den übrigen, nicht gleich ihnen auf die Peripherie stellen lassen, sondern macht darauf Anspruch, im Mittelpunkte des Kreises, zunächst der göttlichen Quelle, selbst zu liegen. Ein Moses, sogar Muhammed, mögen als Gesetzgeber und Heerführer mit Solon und Alexander zu vergleichen sein: als Religionsstifter haben sie vor beiden etwas voraus, was nicht nur überhaupt in eine andere, sondern bestimmt in eine höhere Sphäre gehört. Während alle andern Heroen unseres Geschlechtes das Göttliche in etwas Anderem, als es selbst ist, finden und darstellen: in Völkern und Staaten, Gedanken oder Liedern, Gestalten, Farben oder Tönen; nähert sich das religiöse Genie — wenn man im gegenwärtigen Zusammenhange diesen Ausdruck gestatten will — dem göttlichen Wesen als solchem selbst, und bringt sein Verhältniß zum menschlichen Geiste unmittelbar zur Darstellung. In ihm sind die Fäden, welche sich hernach an die verschiedenen übrigen Richtungen austheilen, noch alle beisammen, und man kann insofern sagen, daß in keinem andern Gebiete das göttliche Wesen so unmittelbar, concentrirt und energisch sich verwirkliche, als im religiösen; daß mithin von keinem in dem Sinne wie von diesem eine Menschwerdung Gottes in demselben ausgesagt werden könne.

Hier wendet sich nun aber das Zweite heraus, was oben erinnert worden ist, daß nämlich, auch das religiöse Gebiet als das der Menschwerdung Gottes im höchsten Sinne vorausgesetzt, doch innerhalb der einzelnen Gebiete selbst wieder das mitgetheilte göttliche Leben sich nicht je in Einem großen Individuum erschöpft, sondern in einer Reihe von solchen sich zur Darstellung bringt. Diese Reihen können als aufsteigende betrachtet werden, doch so, daß sie nirgends ein entschiedenes **Non plus ultra** haben. So können, wie die früheren Dichter zu Shakespeare, so zu Christus Moses und die Propheten eine aufsteigende Reihe zu bilden scheinen, von welchen aber die eine so wenig wie die andere als eine abgeschlossene, mithin ein Hinausgelangen über den einstweiligen

Gipfelpunkt als unmöglich zu betrachten wäre. Bemerkenswerth ist indessen doch, daß auf dem religiösen Gebiete die großen Individuen ungleich seltener, und die Zwischenperioden zwischen dem einen und dem andern weit länger sind, als auf jedem andern. Große Kriegshelden und Staatsmänner, Künstler und Philosophen, kehren in weit kürzeren Fristen wieder, als die großen Figuren, welche dem religiösen Leben der Völker zu Anhaltspunkten dienen. Namentlich seit Christi Zeit scheint die Productivität auf diesem Felde ganz erloschen zu sein, da es seitdem nur Nachgeburten, wie den Islam, zu Tage gefördert hat. Immerhin jedoch wäre dieß nur eine precäre Gewißheit, und zwar von einer blos vergleichungsweise höchsten Würde Christi, da er hiemit theils von allen übrigen großen Persönlichkeiten blos graduell verschieden wäre, theils immer ungewiß bliebe, ob nicht nach einer noch so langen Pause doch irgendeinmal Einer über ihn hinausschreiten könnte.

Anders wird es hiemit durch folgende Erwägung. Da die Menschwerdung Gottes die fortgehende Verwirklichung der Einheit göttlicher und menschlicher Natur; die Religion die Sphäre der innigsten und höchsten Form dieser Vereinigung, nämlich im unmittelbaren Selbstbewußtsein des Menschen, ist: so ist das höchste in der religiösen Sphäre, und, sofern diese die höchste ist, das höchste überhaupt zu Erreichende das, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich Eins mit Gott wisse. Über diesen Punkt kann weder hinausgegangen werden, da er eben Erreichung des Zieles ist; noch stehen die rückwärtsliegenden Punkte bloser Annäherung an die Einigung des göttlichen und menschlichen Bewußtseins (in Moses, den Propheten) in einem Gradverhältniß zu derselben, sondern sind, wie Nichteinheit von Einheit, etwas qualitativ Verschiedenes. Ob nun diese Einigung in Christo wirklich stattgefunden, kann nur historisch, nicht philosophisch, entschieden werden; selbst daß überhaupt irgendeinmal ein solcher Mensch in der Geschichte auftreten müsse, läßt sich nicht **a priori** darthun; wenigstens ist der Satz: „das Wesen der Idee schließe gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum,

als dieser einzelne Mensch, in sich", von der Hegel'schen Schule nur hingestellt, nicht bewiesen worden.

Vorausgesetzt also, die neuangeregten historisch-kritischen Untersuchungen, namentlich über Ursprung und Character des vierten Evangeliums, werden uns das Resultat bringen, daß Jesus wirklich sich als Eins mit Gott gewußt und ausgesprochen habe: so würde daraus folgen, daß er allerdings in einem Sinne, wie kein Anderer, menschgewordener Gott, Gottmensch, heißen müßte, sofern er in dem Gebiete des innigsten Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem das Höchste der Vereinigung erreicht hätte. Sofern jedoch im Gebiete des unmittelbaren Bewußtseins das Göttliche zwar concentrirt, aber nicht explicirt ist, was erst im Auseinandertreten in die mehr peripherischen Felder von Kunst, Wissenschaft u. s. f. der Fall wird: so hat jene vorzugsweise so zu nennende Menschwerdung doch immer auch wieder eine Ergänzung durch die Offenbarung des göttlichen Lebens auf diesen andern Gebieten nöthig. Ohnehin würde auch aus einer solchen Stellung der Person Jesu noch nichts für die durchgängige Wahrheit der evangelischen Erzählungen über ihn folgen. Die Wunder, welche er verrichtete, könnte man etwa aus der Energie eines mit dem göttlichen geeinigten menschlichen Willens ableiten wollen: wenn sich dieß nicht sogleich dahin umkehrte, daß ein solcher Wille vielmehr auch die von Gott gewollten Gesetze der Natur und der menschlichen Wirksamkeit auf dieselbe wollen wird. Für die an Jesu geschehenen Wunder bietet sich zum größeren Theile nicht einmal der Schein eines Anknüpfungspunktes an den oben vorausgesetzten Begriffe seiner Person dar.

Wer hiegegen noch immer auf der Klage beharrte, daß bei dieser Ansicht die Menschwerdung Gottes, als zu keiner Zeit und in keinem Individuum allseitig vollendet, auch keine wahrhaft wirkliche sei: der wäre anzuweisen, sich vorerst den Begriff der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, dessen abstracte Grundlage die Kategorie des Werdens ist, in der Art deutlich zu machen, daß er die Nothwendigkeit einer negativen Seite, des

Nichtseins, darin bemerkt. Diese Seite fehlt selbst der vom orthodoxen Standpunkt angenommenen vollendeten Menschwerdung Gottes in Christo nicht, sofern seine irdische Erscheinung eine vorübergegangene, nicht mehr seiende, ist.

Doch wir wenden uns, nachdem vorerst gezeigt worden, wie die allgemeinen Principien der Hegel'schen Philosophie eine Kritik der evangelischen Geschichte in unserem Sinne nicht ausschließen, nunmehr zu den speciellen Äußerungen Hegel's über diesen Gegenstand.

II. Hegel's Ansicht über den historischen Werth der evangelischen Geschichte.

Was zuerst den Mittelpunkt der evangelischen Geschichte, die Menschwerdung Gottes in Christo, betrifft, so findet sich die Anerkennung hievon in Hegel's Schriften wiederholt und nachdrücklich ausgesprochen. „Die Menschwerdung des göttlichen Wesens — sagt er —, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. Dieß erscheint (geschichtlich) so, daß es Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem" [1]).

Jede geringere Vorstellung von Christo, die nicht diese Göttlichkeit im vollen Sinne in ihm anerkennt, wird als ebenso unphilosophisch, wie unchristlich, zurückgewiesen. „Wenn man Christus betrachtet, wie Sokrates, so betrachtet man ihn — nach Hegel — wie die Muhammedaner Christus betrachten, als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes im allgemeinen Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit sei, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunk-

1) Hegel's Phänomenologie des Geistes, S. 568 f.

te, nicht auf dem der wahren Religion" [1]), welcher nach Hegel zugleich der der wahren Philosophie ist.

Gottmensch — „diese ungeheure Zusammensetzung ist es zwar, die dem Verstande schlechthin widerspricht; die Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion; das Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität erscheint als eine Erniedrigung des Geistes; das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewußtsein da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu sein. Aber in der That hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht; das Moment der unmittelbaren Existenz ist im Geiste selbst enthalten; es ist die Bestimmung des Geistes, zu diesem Momente fortzugehen; die Natürlichkeit ist nicht eine äußerliche Nothwendigkeit, sondern der Geist als Subject in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm, als die letzte Zuspitzung seiner Subjectivität. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersſein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten. Dieß aber ist die Substanz, sofern sie in ihrer Accidentalität ebenso in sich reflectirt, nicht dagegen als gegen ein Unwesentliches und somit in einem Fremden sich Befindendes gleichgültig, sondern darin in sich, d. h. insofern sie Subject oder Selbst ist". In der Geistigkeit Gottes ist mithin enthalten, „daß das Endliche, Menschliche, Gebrechliche, das Andersſein, das Negative, nicht außer Gott ist, die Einheit mit Gott nicht hindert; es ist gewußt das Andersſein, die Negation, als Moment der göttlichen Natur selbst". Liegt hienach das Heraustreten in die unmittelbare Gegenwart im Begriffe Gottes als des Geistes: so kann diese Gegenwart nur Erscheinung Gottes als Mensch sein. „Im Sinnlichen, Weltlichen, ist der Mensch allein das Geistige, seine Gestalt die geistige Ge-

1) Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2, S. 240.

stalt: soll also das Geistige, Göttliche, in sinnlicher Gestalt sein, so muß es in menschlicher Gestalt sein. Auf keine andere Weise ist diese Erscheinung wahrhaft, nicht etwa als Erscheinung Gottes im feurigen Busch u. dgl. m." [1]).

So weit scheint nun von Hegel nur die Einheit Gottes mit der Menschheit überhaupt, oder dieß deducirt zu sein, daß in der Vielheit menschlicher Individuen und Persönlichkeiten Gott aus der Nacht der Substanzialität sich zum Tage der Subjectivität heraufhebt. Dieß wäre die Schelling'sche „Menschwerdung Gottes von Ewigkeit", welche eine besondere Menschwerdung in einer einzelnen Person weit mehr auszuschließen scheint als einzuschließen.

Auf Jesum, als den in ganz besonderem Sinne menschgewordenen Gott, kommt Hegel durch folgende weitere Deduction. Das im Christenthum aufgegangene Bewußtsein von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur — wird bemerkt — „sollte hervorgebracht werden nicht für den Standpunkt philosophischer Speculation, des speculativen Denkens, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen. Diese Form des nichtspeculativen Bewußtseins muß man wesentlich vor sich haben. Es soll dem Menschen gewiß werden — gewiß aber ist nur, was in innerer und äußerer Anschauung ist, auf unmittelbare Weise". Gott muß demnach erscheinen „als einzelner Mensch, in Bestimmung von Einzelheit, Particularität. Ferner kann es nicht bleiben bei der Bestimmung der Einzelheit überhaupt; denn die Einzelheit überhaupt wäre selbst wieder allgemein. Die Einzelheit auf diesem Standpunkt ist nicht die allgemeine; diese ist im abstracten Denken als solchen: hier aber ist es um die Gewißheit des Anschauens, des Empfindens, zu thun", welche nur die Einzelheit, erscheinend als sinnlich Einzelner, gewähren kann. Dasselbe erhellt nach Hegel auch noch auf folgende Weise. „Die substantielle Einheit Gottes und des Menschen ist das Ansich des Menschen; indem es dieses für den Menschen ist, ist es jenseits des unmit-

1) Phänomenologie, S. 569 f. Religionsphilosophie, 2, S. 235 ff. 253.

telbaren, gewöhnlichen Bewußtseins, Wissens; damit muß es drüben stehen für das subjective Bewußtsein, das sich als gewöhnliches Bewußtsein verhält und bestimmt ist. Hierin liegt aber eben, daß es als einzelner ausschließender Mensch erscheinen müsse für die Andern, nicht sie alle Einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind" [1]).

Hienach scheint eine einzelne Person, und zwar bestimmt Jesus, als Gottmensch in besonderem Sinne vorausgesetzt zu werden, um die Entstehung des christlichen Glaubens zu erklären. „Denn eben damit der Glaube an eine so tief liegende Wahrheit, wie die Einheit des Menschen mit Gott ist, entstehe, muß, scheint es, nach Hegel's eigenen Worten, die sinnliche Gewißheit derselben gegeben werden" [2]).

Dieß wird nur dadurch wieder zweideutig, daß durchaus bei Hegel nicht sowohl das Bewußtsein des Individuums, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen offenbar geworden ist, deducirt und explicirt wird, als vielmehr das Bewußtsein derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmensch war. „Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins an sich und damit auch für sein Bewußtsein gegeben, erscheint so" — man bemerke, Hegel sagt nicht: daß ein Individuum aufsteht, welches sein Selbstbewußtsein als Eines mit dem göttlichen weiß; sondern: — „daß es Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist. Erst wenn der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist, tritt dieß Wissen auch in sein Bewußtsein und als Wahrheit ein" [3]). Indem nämlich nach Hegel einerseits die Substanz sich ihrer entäußerte und zum Selbstbewußtsein wurde — in der Entwickelung der hellenischen Religion, von der Menschwerdung Gottes in dem plastischen Götterbilde an bis zum Untergang der ganzen objectiven Götter-

---

1) Religionsphilosophie, 2, S. 237 f.

2) Hoffmann, das Leben Jesu von Strauß, geprüft, S. 431.

3) Phänomenologie, S. 568.

welt im komischen Bewußtsein des Subjects; indem ebenso andrerseits das Selbst sich seiner entäußerte, sich zur Dingheit, und damit an sich zum allgemeinen Wesen machte — in dem Unglück und der Verzweiflung, der Resignation und Buße der unter römischer Botmäßigkeit stehenden Welt [1]): so scheint hiemit nicht sowohl das gegeben zu sein, daß nun ein Individuum aufstehen muß, das sich selbst als den gegenwärtigen Gott, sein Selbstbewußtsein als das der absoluten Substanz weiß, als vielmehr nur die schlechthinige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Erscheinung jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu erblicken.

Hiegegen scheint freilich das zu sprechen, daß Hegel der falschen, phantastischen Weise der Neuplatoniker, der Einheit mit dem Göttlichen sich zu versichern, „wobei das Selbstbewußtsein einseitig nur seine eigene Entäußerung erfaßte, ohne daß die Substanz an sich ebenso ihrerseits sich ihrer selbst entäußerte und zum Bewußtsein wurde", den christlichen Standpunkt entgegensetzt, als auf welchem „das Bewußtsein nicht aus seinem Innern von dem Gedanken ausgehe, und in sich den Gedanken des Gottes mit dem Dasein zusammenschließe, sondern von dem unmittelbaren Dasein ausgehend, den Gott in ihm erkenne" [2]). Allein, sieht man näher nach, so ist die im Neuplatonismus vermißte, im Christenthum gefundene, wirkliche Entäußerung der Substanz nur eben dieß, daß es Bewußtsein des wirklichen Geistes, Glaube der Welt ist, Gott sei wirklich Mensch geworden, ein Glaube, den die Neuplatoniker nicht zur Unterlage nahmen, und ebendamit in subjectiver Schwärmerei stehen blieben. Ohnehin, daß Gott „als ein wirklicher Mensch da ist, daß das glaubende Bewußtsein dieser Göttlichkeit sieht und fühlt und hört [3]), kann nur so viel heißen, daß er geglaubt werde, so dagewesen, gesehen, gefühlt und gehört worden zu seyn; da ja Hegel den Glauben

1) Phänomenologie, S. 565 f. Religionsphilosophie, 2, S. 148.

2) Phänomenologie, S. 568.

3) Ebendas.

an Jesum als menschgewordenen Gott ausdrücklich erst nach dem Tode Jesu und dem Aufhören seiner sinnlichen Gegenwart eintreten läßt.

Ebendieß wird nun aber von Hegel in einer Weise ausgesprochen, welche den bereits entstandenen Schein verstärkt, als nähme er den gottmenschlichen Charakter weniger für einen objectiven Gehalt, der an sich in dem Leben Jesu gelegen, als für eine Bedeutung, welche das zu solcher Anschauung disponirte Gemüth seiner Anhänger aus subjectiver Vollmacht in jenes Leben gelegt habe [1]). „Die historische Erscheinung Christi, wird gesagt, kann sogleich auf zweierlei Weise betrachtet werden. Einmal als Mensch, seinem äußerlichen Zustand nach, wie er der irreligiösen Betrachtung erscheint; ein unmittelbarer Mensch, in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen, Bedingungen: er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller andern Menschen als Mensch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenschaften, die besondern Neigungen derselben. Und dann nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt, darum, weil er diese unendliche Entzweiung, diesen Schmerz in sich hat, die Wahrheit will, das Bedürfniß der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und soll. So, durch den Glauben, wird dieses Individuum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben werde. Diese Umkehrung des Bewußtseins beginnt mit dem Tode Christi. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch wie Sokrates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt, und das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die,

1) Vergl. hierüber Baur, Gnosis, S. 712 ff.

daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sei. Dieses Bewußtsein reflectirt sich (als auf objective Beweisgründe) auf die Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne u. s. w. — Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben, und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung hinüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist: Gott aber an und für sich ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christo (seinem Leben und Tode) diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde, und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei. Durch den Fortgang der Geschichte, die Heraufbildung des Weltgeistes, ist das Bedürfniß erzeugt worden, Gott als geistigen zu wissen, in allgemeiner Form, mit abgestreifter Endlichkeit. Dieser unmittelbare Trieb, diese Sehnsucht, die etwas Bestimmtes will und verlangt, gleichsam der Instinct des Geistes, der darauf hingetrieben wird — dieß ist das Zeugniß des Geistes und die subjective Seite des Glaubens. Dieses Bedürfniß und diese Sehnsucht hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen, gefordert. Der Glaube, der auf dem Zeugniß des Geistes beruht, explicirt sich dann das Leben Christi. Die Lehre, die Worte desselben werden nur von dem Glauben wahrhaft aufgefaßt und verstanden. Die Geschichte Christi ist auch von solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt, und der Tod Christi ist von denselben wahrhaft so verstanden worden, daß in Christus Gott geoffenbaret sei und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ [1]).

Ausdrücklich werden hier die objectiven Gründe für die Auf-

---

1) Religionsphilosophie, 2. S. 240 f. 246 ff.

fassung der Person und des Lebens Christi als eines gottmenschlichen für unzulänglich erklärt: sein Leben, Charakter u. s. f. führen an sich nicht wesentlich weiter, als bei einem Sokrates, auch seine Aussprüche über sich selbst lassen eine verschiedene Deutung zu. Entscheidend sei erst das subjective Moment des Bedürfnisses der Welt, den göttlichen Lebensverlauf in einem menschlichen Leben anzuschauen. Dieses Bedürfniß habe eine solche Erscheinung gefordert — also vielleicht auch eine Erscheinung, die für sich nicht jenen vollen Inhalt hatte, aus sich mit demselben ausgestattet. Zumal die höhere Auffassung des Lebens Jesu erst eintrat, nachdem dieses Leben vorübergegangen, mithin die Anhänger Jesu von dem objectiven Eindrucke desselben zu sich selbst und ihren eigenen Gedanken zurückgekehrt waren. So erscheint das wirkliche Leben Jesu, nach Hegel's eigenem Ausdruck, als „Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist", aber vor der Wahrheit, auf welche er führt, „in den Hintergrund tritt"; sofern in der That „die Frömmigkeit von Allem Veranlassung nehmen kann, sich zu erbauen, aus aller Wirklichkeit für das Bewußtsein die Idee hervorgehen kann" [1]: mithin diejenige besondere Wirklichkeit, Person, Geschichte, von welcher es zufällig Anlaß nahm, die Idee in sich hervorzurufen, hiedurch noch keinen Vorzug vor anderer Geschichte, noch kein an sich näheres Verhältniß zur Idee hat.

Das Nähere des Übergangs, welcher mit dem Tode Jesu sich machte, wird von Hegel folgendermaßen bestimmt. In den Freunden, Bekannten, welche er unterrichtete, weckte Jesus „die Ahnung, Vorstellung, das Wollen eines neuen Reichs, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, einer neuen Welt", des Reiches Gottes. „Die Grundbestimmung in diesem Reich Gottes ist die Gegenwart Gottes, so daß den Mitgliedern dieses Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu Menschen, sondern das Bewußtsein, daß Gott die Liebe ist. Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent ist, daß dieß als eigenes Gefühl, Selbstgefühl, sein

1) Religionsphilosophie, 2, S. 262. 265.

muß. Indem es ein Bedürfniß, Gefühl ist einerseits, muß das Subject sich andrerseits auch davon unterscheiden, muß es auch von sich unterscheiden diese Gegenwart Gottes, aber so, daß diese Gegenwart Gottes gewiß ist, und diese Gewißheit kann hier nur vorhanden sein in der Weise sinnlicher Erscheinung" [1]), als einzelner Mensch, der als gegenwärtiger Gott gewußt wird. Nun aber, so lange Jesus als sinnlich lebendiger gegenwärtig war, überwog die menschliche Seite seiner Erscheinung, und ließ in ihm noch nicht den Gottmenschen erkennen. Mit seinem Tode fällt einerseits dieses Hinderniß; andrerseits stellt sich dem Bewußtsein seiner Anhänger die Aufgabe, die Bedeutung dieses Todes zu finden, welche vermöge dieses Standpunktes, auf den bereits der lebende Jesus sie gestellt hatte, keine blos moralische, wie Märtyrerthum für die Wahrheit, Unterdrückung durch Ungerechtigkeit, sondern nur eine religiöse, das unendliche Verhältniß zu Gott, als dem in seinem Reiche gegenwärtigen, betreffende sein kann. So bekommt der Tod Christi „diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode; es kommt in dieser Geschichte dem Menschen zum Bewußtsein, daß der Mensch unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist dessen, was der Mensch, der Geist, ist. An sich Gott und todt — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andrerseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt, und so erst Geist ist" [2]).

Daß nun eben in der Einen Person Jesu die Einheit des Göttlichen und Menschlichen angeschaut wird, dieß ist bei Hegel nicht blos als That des Glaubens, sondern auch ausdrücklich als ein niedrigerer Standpunkt bezeichnet, von welchem zu einem höheren aufzusteigen sei. „Daß der absolute Geist als ein einzelner, oder vielmehr als ein besonderer, an seinem Dasein die

1) Religionsphilosophie, 2, S. 247 f.

2) A. a. O. S. 249. 253.

Natur des Geistes vorstellt, gehört, nach Hegel, dem Elemente der Vorstellung an" [1]). Der sich selbst als Geist wissende Geist, der menschgewordene Gott, ist in seiner ersten, unmittelbaren Erscheinung „dieses einzelne Selbstbewußtsein, dem allgemeinen entgegengesetzt; er ist ausschließendes Eins, das für das Bewußtsein, für welches es da ist, die noch unaufgelöste Form eines sinnlichen Andern hat; dieses weiß den Geist noch nicht als den seinen, oder der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, ebensowohl als allgemeines, als alles Selbst da. Oder die Gestalt hat noch nicht die Form des Begriffs, d. h. des allgemeinen Selbsts, des Selbsts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenso Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit ist, ohne in dieser jene zu verlieren" [2]). An sich ist die Versöhnung in der „allgemeinen Idee Gottes" als des in seinem Anderssein mit sich identischen, oder in dem „Wissen von der Natur als dem unwahren Dasein des Geistes", enthalten. „Dieß Ansich enthält nun aber für das nichtbegreifende Selbstbewußtsein die Form eines Seienden und ihm Vorgestellten"; um dem gemeinen Bewußtsein gewiß zu werden, „muß es vorgestellt sein als etwas Geschichtliches, als eines, das vollbracht ist auf der Erde, in der Erscheinung. Das Begreifen ist diesem Bewußtsein nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobene Natürlichkeit als allgemeine, also als mit sich selbst versöhnte, weiß, sondern ein Ergreifen jener Vorstellung, daß durch das Geschehen der eigenen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod, das göttliche Wesen mit seinem Dasein versöhnt ist" [3]).

Diese erste, unmittelbare Form, wie das Bewußtsein vom Geiste vorhanden ist, muß nun aber aufgehoben, das Besondere zum Allgemeinen werden. Allein „die nächste und unmittelbare Form" dieser Aufhebung zur Allgemeinheit „ist nicht schon die Form des Denkens selbst, des Begriffes als Begriffes",

1) Phänomenologie, S. 589.
2) A. a. O. S. 572.
3) A. a. O. S. 588 ff. Religionsphilos. 2, S. 259.

sondern die Erhebung des Daseins aus der sinnlich einzelnen Gegenwart in die Vorstellung aller Einzelnen, d. h. daß der zuerst als sinnlicher Dieser gegenwärtige Gottmensch nun in dem Bewußtsein aller Glieder seiner Gemeinde lebt. Aber diese Erhebung durch „Vergangenheit, Entfernung" und Andenken ist „nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weise vermittelt oder allgemein gesetzt ist; diese ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist als sinnliche Weise darin aufbewahrt (der Einzelne, obwohl im allgemeinen Bewußtsein der Gemeinde, wird doch als Einzelner festgehalten), und mit der Natur des Denkens nicht in Eins gesetzt" [1]. Das Weitere und Wahre ist, daß erstlich, was Alle als mit einem Einzigen vorgegangen sich vorgestellt haben, sie nunmehr in ihnen selbst darstellen und vorgehen lassen, indem sie „den Tod (Jesu) von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen, verklären zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht"; wobei dann aber, weil der Proceß in das Element des Selbstbewußtseins versetzt ist, dieses „nicht wirklich stirbt, wie der Besondere vorgestellt wird, wirklich gestorben zu sein, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem Wissen, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist" [2]. Zweitens, was das glaubige Bewußtsein vorstellt als in einem Andern vorhanden Gewesenes, und um seinetwillen den Übrigen zu Theil Werdendes, hat das begreifende Denken als etwas zu erkennen, was im Ansich, im Wesen und Begriffe des Menschen liegt, und nur aus diesem Grunde in jenem wie in allen Einzelnen zur Wirklichkeit kommt.

Von der Stufe der Vorstellung ist daher auch wohl folgende Äußerung Hegel's zu verstehen. „Im indischen Pantheismus kommen unzählig viele Incarnationen vor, da ist die Subjectivität, das menschliche Sein, nur accidentelle Form in Gott; Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjectivität, der Ein-

1) Phänomenologie, S. 572 f.
2) A. a. O. S. 589.

zigkeit an ihm: seine Erscheinung kann daher auch nur eine einzige sein, nur einmal vorkommen" [1]). Unmöglich kann hiemit die Menschwerdung Gottes in einem besondern Individuum als die wahrere gegenüber von der in der Gesammtheit der Individuen bezeichnet werden sollen, da ja ausdrücklich umgekehrt die verschwundene (gottmenschliche) Einzelheit als die unwahre der allgemeinen Einzelheit als der wahrhaften entgegengestellt wird [2]). Nur so viel also kann jener Hegel'sche Satz sagen wollen: Das vorstellende Bewußtsein, welchem das Ansich als ein Jenseits, mithin seine ansichseiende Göttlichkeit als eine außerhalb seiner stehende Gottmenschheit erscheint, kann diese entweder als Ein, oder als mehrere Individuen vorstellen (als alle Individuen nicht, weil damit die Entfremdung aufgehoben wäre), und da liegt nun dem Begriffe, der Allgemeinheit verlangt, die Einheit näher als die unbestimmte Vielheit; dem Satze: der Mensch ist offenbarer Gott näher der andere, daß Ein Mensch, als der, daß einige Menschen dieß seien.

Von besonderer Wichtigkeit ist hier eine Unterscheidung, welche Hegel in verschiedenen Formen geltend macht. Der christliche Glaubensinhalt, sagt er, hat zwei Theile, die man wohl unterscheiden muß. „Der eine Theil ist die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig ist; dazu gehört Erscheinung Gottes in der Welt, im Fleisch, Verhältniß des Menschen zu dieser göttlichen Natur, seine Seligkeit, Göttlichkeit. Das ist der Theil der ewigen Wahrheiten, der von absolutem Interesse für die Menschen; dieser Theil ist seinem Inhalte nach wesentlich speculativ, er kann nur Gegenstand für den speculativen Begriff sein. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht sich auf äußerliche Vorstellungen; dazu gehört der ganze Umfang des Geschichtlichen, so die Geschichten im alten Testamente, ebenso im neuen, Geschichten in der Kirche u. s. w. Es wird etwa Glauben an alle diese End-

1) Religionsphilosophie, 2, S. 236 f.

2) Phänomenologie, S. 165. Vgl. Geschichte der Philosophie, 3, S. 209.

lichkeit gefordert. So wurde einer für Freigeist, Atheist gehalten, wenn er nicht glaubte, Adam habe im Paradiese vom Apfelbaum gegessen [1]. Beide Theile werden auf Eine Stufe gestellt. Das gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für beide Glauben gefordert wird. Wenn solche äußerliche Vorstellungen festgehalten werden, so kann es nicht anders sein, als daß Widersprüche aufgezeigt werden" [2]. Dieselbe Unterscheidung ist es, wenn Hegel an einem andern Orte sagt: „Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion theilt sich unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist, ohne den Sohn, und ihn in die Welt gesendet hat? und 2. ist dieser, Jesus von Nazaret, des Zimmermanns Sohn, Gottes Sohn, der Christ, gewesen? — Diese beiden Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß, wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen wäre, und von ihm es sich nicht erweisen ließe, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines andern zu warten, wenn ja er sein soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee, nothwendig ist, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt (wenn diese sich nicht erweisen läßt) nicht mehr an dergleichen zu denken. Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen: ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dieß, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dieß Manifestiren, sich Objectiviren, und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige Liebe" [3].

1) „Es wird vorgestellt — sagt Hegel hierüber an einem andern Orte (Religionsphilos. 2, S. 217.) — der erste Mensch habe dieß gethan; das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach."

2) Geschichte der Philosophie, 3, S. 249.

3) Religionsphilos. 2, S. 260 f.

Die Beantwortung dieser Frage, oder die „Beglaubigung dieser Seite“ des christlichen Glaubens ist auf dem Standpunkte des glaubigen Bewußtseins „nur eine innere, das Zeugniß des Geistes“, welches sofort die Philosophie „zu expliciren“, und in das „Element des Denkens“ zu erheben hat. Die andere Seite, die geschichtliche, hat als solche nicht den Geist oder die Philosophie zur Beglaubigung, sondern „die historische, juristische Weise, ein Factum zu beglaubigen, sinnliche Gewißheit“, moralische Zuverlässigkeit der Augenzeugen, Treue der Überlieferung u. s. f. Allein „die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Äußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, das Bewußtsein ist; hier ist Bewußtsein und Gegenstand getrennt, und diese zum Grunde liegende Trennung führt mit sich die Möglichkeit von Irrthum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Factum richtig aufzufassen, so daß man Zweifel haben kann. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist ist, weil er einen andern Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müsse durch Vergleichung aller Zeugnisse, Umstände, auf den Grund kommen, oder es müssen Entscheidungsgründe für das Eine oder für das Andere sich finden“: allein die historischen Zeugnisse, von denen es sich hier handelt, können, als solche betrachtet, uns „nicht einmal den Grad von Gewißheit gewähren, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben“. Es ist aber ein ganz irriger Gesichtspunkt, zu meinen, „als ob es auf das Sinnliche der Erscheinung ankäme, auf dieß Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch vorgestellten, nach geschichtlicher Weise, die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Diese steht aber für sich fest, obgleich sie jenen Anfangspunkt hat. Was der Geist glauben soll, muß nicht sinnliches Glauben sein; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt, und zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinn-

liche zugleich ein negatives Verhalten (d. h. er setzt es zum Gleichgültigen herunter, welches nicht die Wahrheit, „nicht durch den Begriff gesetzt" ist, welches geschehen sein kann oder auch nicht, was die historische Kritik auszumachen hat). Es ist dieß eine Hauptbestimmung" [1]).

Was kann es so bestimmten Erklärungen gegenüber heißen, wenn Hegel auch wieder äußert: „Es gibt auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte sein soll (im Unterschiede von den griechischen Mythen). Die Geschichte Christi gilt nicht blos für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches"? [2]). Neben dem Schwankenden der Ausdrücke: sein soll, gilt, und daß man nach dem Folgenden nicht weiß, ob nicht blos von der Art die Rede ist, wie die Vorstellung diese Geschichte auffaßt —: außer diesem ist ja nirgends gesagt, daß die Erzählungen vom Leben Jesu nach allen Theilen, noch ist eine Gränze gezogen, bis wohin sie als historisch zu nehmen seien. Jedenfalls, wenn auch Hegel für sich alle ohne Unterschied geschichtlich gefaßt hätte, so hätte er es nach dem Vorigen nicht in Vollmacht des Begriffs, der Consequenz des Systems, sondern historischer Forschung gethan, in welcher Hinsicht er, gleichfalls nach dem Vorhergehenden, uns frei lassen müßte, auf andere Resultate zu kommen.

Es ist aber nicht einmal wahr, daß Hegel für sich die ganze Geschichte Jesu, wie sie in den Evangelien vorliegt, historisch aufgefaßt hätte. Fangen wir vorne an, so läßt er über die übernatürliche Erzeugung Jesu sich folgendermaßen vernehmen. „Es kann von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen, und in der Gestalt des Selbstbewußtseins in das Dasein tritt, gesagt werden, wenn man sich der aus der natürlichen Zeu-

---

1) Religionsphilosophie, 2, S. 239. 260 ff. Phänomenologie, S. 418 f.

2) Religionsphilosophie, 1, S. 82. Diese Stelle wird mir entgegengehalten von Dr. Mager, in dem Brief an eine Dame über die Hegel'sche Philosophie, S. 72. Anm.

gung hergenommenen Verhältnisse bedienen will, — daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseienden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtsein und das An sich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit in's Dasein tritt [1])". Hiemit ist doch gewiß nicht das wunderbare Factum deducirt, sondern die Erzählung allegorisirt.

Über die Wunder, welche die Mitte des Lebens Jesu ausfüllen, lesen wir Folgendes. „Darüber, daß es wesentliche Bestimmung der Natur Gottes selbst ist (Mensch zu werden), fällt die sinnliche Beglaubigung weg. Dazu gehören die Wunder, wie sie an das empirisch äußere Bewußtsein des Glaubens kommen. Dieß ist ein anderes Feld, ein anderer Boden; aber man stellt sich vor, das Individuum habe sich beglaubigen müssen durch die glänzende Erscheinung der Wunder, durch die absolute Macht über die Natur: denn der Mensch stellt sich Gott gewöhnlich als Macht der Natur vor. Christus sagt: Ihr wollt Zeichen und Wunder sehen. Es kommt nicht auf Zeichen und Wunder an, er verwarf sie. Ohnehin ist es seiner Natur nach eine äußere, geistlose Weise der Beglaubigung. Mit Recht wird gewußt, daß Gott und seine Macht in der Natur vorhanden ist in ewigen Gesetzen und nach denselben, das wahrhafte Wunder ist der Geist selbst. Schon das Thier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur, und noch mehr der Geist gegen das Leben, gegen die blos empfindende Natur" [2]). Und wenn Hegel an einer andern Stelle [3]) aus Veranlassung der Wunder die schon angeführte Bemerkung über die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit eines historischen Beweises für dieselben macht: so ist klar, daß er nicht blos ihre dogmatische Beweiskraft in Abrede stellt, sondern auch ihre historische Realität in Zweifel zieht.

Als ebenso gleichgültig für das, was die Wahrheit des christlichen Glaubens ist, werden von Hegel die Facta der Auf-

---

1) Phänomenologie, S. 567.
2) Religionsphilosophie, 2, S. 256.
3) A. a. O. S. 264.

erstehung und Himmelfahrt Jesu gesetzt. „Wenn man — sagt er — die Auferstehung, Himmelfahrt Christi als sinnliche Begebenheiten betrachtet, so ist in Rücksicht auf das Sinnliche es sich nicht handelnd um das Verhältniß der historischen Beglaubigung zu diesen Erscheinungen (ob sie sich als äußerlich geschichtliche Facta constatiren lassen), sondern es handelt sich um das Verhältniß der sinnlichen Beglaubigung und der sinnlichen Begebenheiten, beider zusammen, zu dem Geist, zu dem geistigen Inhalt" [1]), d. h. ob von ihrer historischen Erweisbarkeit oder Unerweisbarkeit die dogmatische Wahrheit der darin angeschauten und ihren einzigen Inhalt ausmachenden Ideen abhange oder nicht. Doch die Auffassung der Auferstehung und Himmelfahrt als äußerer, sinnlicher Facta ist überhaupt nicht die wahre. „Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dieß ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung" [2]). Deutlich werden die Vorstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu als solche bezeichnet, welche die Umkehr in dem Bewußtsein seiner Jünger nicht hervorbrachten, sondern aus derselben hervorgegangen waren. Indem ihnen nach Jesu Tode „der Geist" den Aufschluß gab, daß sie in dem Verlaufe dieses Lebens die Anschauung der Natur des Geistes vor sich haben, „bestimmt sich — nach Hegel's Ausdruck — dieser Tod nach dieser Seite hin als der Tod, der der Übergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung ist, die aber nur Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit ist. Der Tod, das Negative, ist das Vermittelnde, daß die ursprüngliche Hoheit als erreicht gesetzt ist. Es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt" [3]). Die Auferstehung Jesu ist Hegel'n überall nur dieß, daß der Gottmensch, „wie er vorher als sinnliches Dasein für das Bewußtsein aufstand, so jetzt im Geiste aufgestanden", d. h. zum „allgemeinen Selbstbewußtsein der Gemeinde" geworden ist; die Him-

1) A. a. O. 2) A. a. O. S. 250. 3) A. a. O. S. 252 f.

melfahrt und Erhebung zur Rechten Gottes nur dieß, daß „das abstracte (göttliche) Wesen", das durch seine Erscheinung als Mensch „sich entfremdet war, natürliches Dasein und selbstische Wirklichkeit hatte, dieß sein Anderssein (die sinnliche Gegenwart) durch das zweite Anderswerden (den Tod) aufhebt", den aus sich herausgetretenen Gott in sich selbst zurückführt, oder vielmehr zeigt, daß das Aussichheraustreten seine Einheit mit sich nicht stört, indem es ebenso ewig ein Insichzurückkehren ist [1]).

Unerachtet dieser Gleichgültigkeit und des skeptischen Verhaltens zu den vornehmsten Stücken der evangelischen Geschichte hält Hegel dennoch nicht blos an der Menschwerdung Gottes überhaupt, sondern auch daran fest, daß die Erscheinung Gottes im Fleische „an diesem Menschen (Jesus), an diesem Ort, in dieser Zeit hervorgetreten ist" [2]). Hienach sind die oben angeführten Sätze, daß der sich als Geist wissende Geist, oder, was dasselbe ist, der sich als Gott wissende Mensch, in seiner ersten, unmittelbaren Erscheinung ein „einzelnes, dem allgemeinen entgegengesetztes Selbstbewußtsein, ausschließendes Eins" sei, nicht blos so zu verstehen, daß die Menschen sich dieß so vorstellen, sondern zugleich so, daß jenes Bewußtsein wirklich zuerst als Bewußtsein eines Einzelnen erscheine, durch welchen es sich sofort an die Übrigen mittheile. Doch auch jene, wie es scheint ganz bestimmte, Erklärung wird wieder schwankend gemacht, oder doch sehr beschränkt, wenn wir Stellen, wie folgende, lesen. „Was der sich offenbarende Geist *an und für sich* ist, wird nicht dadurch herausgebracht, daß sein reiches Leben in der (christlichen) Gemeinde gleichsam aufgedreht, und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten unvollkommenen Gemeinde, oder *gar* auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat. Dieser Zurückführung liegt der Instinct zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den **Ursprung** als das **unmittelbare Dasein** der ersten Erscheinung mit der **Einfachheit** des **Begriffes**. Durch diese Ver-

1) Phänomenologie, S. 573. 583 f. 589.

2) Religionsphilosophie, 2, S. 240.

armung des Lebens des Geistes, durch das Wegräumen der Vorstellung der Gemeinde und ihres Thuns gegen ihre Vorstellung, entsteht daher statt des Begriffes vielmehr die blose Äußerlichkeit und Einzelheit, die geschichtliche Weise der unmittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeinten Gestalt und ihrer Vergangenheit. Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird" [1]). Dieß ist ganz das schon früher angeführte Schelling'sche, daß die erste Verwirklichung des christlichen Princips in den neutestamentlichen Schriften eine unvollkommene sei.

Fassen wir nach der gegebenen Auseinandersetzung die Ansicht Hegel's über die evangelische Geschichte und die historische Person Jesu in ein kurzes Resultat zusammen, so ergibt sich folgendes:

1. Zur Bildung der Anschauung, welche in dem Menschen Jesus den gegenwärtigen Gott, in seinem Leben die Explication des göttlichen Lebens erkennt, hat am meisten das im Verlaufe der Weltgeschichte bedingte Bedürfniß der damaligen Zeit beigetragen, jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sinnlicher Gegenwart anzuschauen.

2. Die einzelnen erzählten Begebenheiten des Lebens Jesu sind von ihrer absoluten Bedeutung zu unterscheiden, diese ist von ihrer historischen Realität oder Nichtrealität unabhängig, und daher die Untersuchung des letzteren Punktes der Kritik vollkommen freizugeben, welche aber der Natur der Sache nach nie zu einem vollkommen sichern Ergebniß gelangen kann.

3. Deßwegen bleibt übrigens doch der Person Jesu die Bedeutung, daß in ihr wie in keiner andern die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zur Erscheinung gekommen ist; nur daß das Wie und Wieweit von Hegel theils unbestimmt gelassen, theils dadurch beschränkt wird, daß er den Inhalt des Bewußtseins Christi in Vergleichung mit dem, der sich sofort in der Gemeinde nach und nach entwickelte, für unvollkommen erklärt.

1) Phänomenologie, S. 574 f. Geschichte der Philosophie, 3, S. 111.

III. Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie.

Bei der unläugbaren Unbestimmtheit der im vorigen Abschnitte dargelegten Ansicht Hegel's über die Person und Geschichte Jesu, so wie bei der in dem Unterschiede zugleich stattfindenden Identität seines Princips und Systems mit dem Schelling'schen, ist es nicht zu verwundern, daß die Hegel'sche Schule über jenen Punkt in verschiedene Richtungen auseinander geht. Auf die Frage, ob und in wie weit mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die evangelische Geschichte als Geschichte gegeben sei, sind an und für sich drei Antworten möglich: daß nämlich mit jenem Begriffe entweder die ganze evangelische Geschichte; oder daß blos ein Theil derselben; oder endlich daß sie weder ganz noch theilweise von der Idee aus als historisch zu erhärten sei. Wären diese drei Antworten und Richtungen wirklich jede von einem Zweige der Hegel'schen Schule repräsentirt, so könnte man nach der herkömmlichen Vergleichung die erste Richtung, als die dem alten Systeme am nächsten stehende, die rechte, die dritte die linke Seite, die zweite aber das Centrum nennen.

1. Die rechte Seite der Hegel'schen Schule und ihr Verhältniß zur Kritik.

Die äußerste Rechte der Hegel'schen Schule ist, namentlich auch in theologischer Beziehung, vor Allen durch Herrn Göschel vertreten. Er hat schon in seinen bekannten Aphorismen

den Versuch gemacht, den religiösen Glauben mit dem philosophischen Wissen in der Art auszusöhnen, daß er die Strenge des Begriffs der Gemüthlichkeit der Vorstellung näher brachte, und dem Glaubigen zeigte, wie die eigenthümlichsten und liebsten Stücke seines Dogma, die er von der Speculation gefährdet meinte, von derselben in ihrer vollen Geltung anerkannt seien. Hegel, erfreut über diesen ersten, von der Religion seiner Philosophie dargebrachten Gruß, welchen zu verdienen er sich mit Recht bewußt war, grüßte in der bekannten Recension freundlich wieder, ob er sich gleich bewußt sein mußte, daß in der belobten Schrift über der Seite der Identität die des Unterschieds zwischen Begriff und Vorstellung, Glauben und Wissen, zu sehr in den Hintergrund gestellt sei. Seitdem hat der von Hegel Anerkannte und Hochgestellte sich zu einem der Hauptstimmführer der Schule erhoben, und in der eingeschlagenen Richtung fortan darauf hingearbeitet, daß „der Vorstellung im absoluten Begriffe Sitz und Stimme" zu Theil werde [1]).

So ist er denn namentlich auch bemüht, dem historischen Elemente im Christenthum, der biblischen, insbesondere neutestamentlichen, Geschichte, gegen die neuere Kritik zur vollen Anerkennung zu verhelfen. Er weiß die Zweifel gegen dasselbe nur aus einer tiefliegenden Verkehrtheit abzuleiten, welche er in folgenden Worten bezeichnet. „Das Verhältniß des Geistes zur Ewigkeit (so wesentlich es dem Geiste seiner Natur nach ist) wird ihm aber selbst wieder zur Versuchung und zum Falle, zur Überhebung, wenn er darüber die Bedeutung der Zeit, wie sie jetzt ist, verkennt, und die Thaten Gottes in dieser endlichen Zeit als historische Thatsachen läugnet" [2]). Diese Darstellung der Sache mag allerdings den Kampf gegen die Kritik zu erleichtern scheinen, da die Falschheit eines Standpunktes, welcher die Erscheinung

---

1) Vergl. Erstes und Letztes. Ein Glaubensbekenntniß der speculativen Philosophie, von C. F. Göschel. In Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie, ersten Bandes erstes Heft, S. 92.
2) A. a. O. S. 90.

des Unendlichen im Endlichen, göttliche Thaten in der Zeit, nicht anerkennen würde, von selbst in die Augen fällt: in der That aber ist damit nichts gewonnen, da dieß keineswegs die Ansicht der Kritik ist. Nicht überhaupt gegen die Anerkennung göttlicher Thaten in der Geschichte sträubt sie sich: vielmehr, weil ihr alle Geschichte göttliches Thun, Heraustreten des Ewigen in der Zeit, ist, will sie keiner einzelnen Geschichte κατ᾽ ἐξοχὴν dieses Prädicat zugestehen. Wohl unterscheidet sie Stufen und Arten der Manifestation Gottes in der Geschichte, sofern in einem Theile derselben diese, in dem andern jene Seite des göttlichen Lebens hervortritt, der geistige Inhalt hier energischer als dort durchschlägt: nur läßt sie sich nicht gefallen, daß irgend eine Partie der Geschichte von allen übrigen als unmittelbare göttliche Offenbarung von blos mittelbarer, als heilige Geschichte von profaner, unterschieden werde. Das ganze weite Feld des Geschehens vor sich, und die Spuren des Göttlichen auf dem ganzen großen Gemälde erblickend, kann sie sich nicht überreden, daß es in der Sache selbst liege, sondern muß es für Beschränktheit des Blickes halten, wenn aus diesem Ganzen irgendwo ein kleiner Ausschnitt gemacht, und mit einem aparten Goldrähmchen umzogen wird.

„Wer in diese Stricke fällt, — fährt Göschel fort — der pflegt wohl zu sagen, daß sich diese endlichen Thaten mit der Unendlichkeit Gottes nicht vertragen, statt gerade in ihnen die thatsächliche Erniedrigung Gottes zu erkennen". — Erledigt sich durch das so eben Bemerkte. Der Gegensatz ist durchaus falsch gestellt. Keineswegs halten wir die Erscheinung im Endlichen für unverträglich mit Gottes Unendlichkeit, sondern nur das vermögen wir nicht, uns anzueignen, daß das Unendliche in irgend einem einzelnen Endlichen zur vollen Darstellung gelangen soll. Vom Verhältniß des Unendlichen und Endlichen haben wir den Begriff, daß, was im Unendlichen, der göttlichen Idee, ideell, in Eins gefaßt vorhanden ist, im Endlichen, der realen Welt, in die Vielheit auseinandergeschlagen existirt: so daß, wer den Gehalt des Unendlichen im Endlichen wiederfinden will, nicht nach einer einzelnen Erscheinung ausschließlich greifen darf, son-

dern aus ihrer Gesammtheit jenen Inhalt zusammensuchen muß [1]). Wiederum ist hiemit nicht verkannt, daß es im Bereiche des endlichen Seins gewisse Knotenpunkte gibt, in welchen eine Mehrheit sonst zerstreuter Fäden göttlichen Lebens zusammenläuft, wie in der Natur der Mensch, in der Geschichte einzelne Völker und Epochen, durch alle Völker und Epochen hindurch die Religionsgeschichte zur übrigen, und innerhalb der Religionsgeschichte selbst wieder die Geschichte der Entstehung des Christenthums, sich verhält. Aber dieß ist immer noch ein ganz anderes Verhältniß, als dasjenige, welches zwischen der evangelischen Geschichte und der übrigen anzuerkennen, man uns zumuthen will. Was Göschel in dieser Richtung weiter sagt: „Diese endlichen Thatsachen sind eben dem gefallenen endlichen Geiste, und hiemit der Herablassung Gottes zu dem endlichen Geiste, vollkommen angemessen: es ist daher das Verkehrteste, daß, während sich Gott selbst herabläßt, der Mensch, indem er Gott darüber erheben will, sich selbst überhebt. Diese Erhebung gehört selbst zu den Nachwehen des Sündenfalls, nämlich unmittelbar ewig sein zu wollen, statt der Succession der Entwicklung sich zu unterwerfen, zu welcher sich der Sohn Gottes selbst erniedrigt hat“ [2]) — alles dieß, so erbaulich es lautet, kann doch keinen Eindruck auf uns machen, da wir uns bewußt geworden sind, daß es uns nicht trifft.

Die fernere Göschel'sche Bemerkung: „der sinnlichen Erscheinung, Vorstellung, liege nicht eine allgemeine Wahrheit zum

---

1) Vergl. Rosenkranz, Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, S. 37.: „Indem das Wesen an sich außer der Zeit ist, seine Erscheinung aber in der Zeit sich offenbart, so ist zugleich das Erscheinen nicht ein momentanes, einmal vorübergehendes, sondern als Manifestation des Wesens, wodurch es gesetzt wird, ein immerwährendes. Nicht von den einzelnen Erscheinungen hat man es zu verstehen, daß jede für sich als einzelne absolut das Wesen offenbare, wohl aber von ihnen als Totalität, in welcher sich die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daseins aufhebt.“

2) A. a. O. S. 90 f.

Grunde, sondern die Wahrheit des Geistes, welche die Persönlichkeit sei; nicht eine subjective Idee, welche von den einzelnen Subjecten ausgehe, sondern für diese sei die Idee objectiv, weil sie von dem absoluten Subjecte ausgehe; darum sei auch die sinnliche Erscheinung dieser Wahrheit diese Wahrheit selbst in ihrer Fülle und in der ihrem Zwecke und Begriffe vollkommen angemessenen Weise" — diese Bemerkung scheint mit demjenigen zusammenzutreffen, was Gabler — gleichfalls ein Mann der rechten Seite in der Hegel'schen Schule — lateinisch so ausdrückt: „Straussius quidem minime mihi adsecutus esse videtur id, quod Hegelius voluit, et in eo errasse maxime, quod ea, quae ad ideam pertinent, ad hominum tantum cogitationem valere voluit, et ad humanas mentes, necessitatem videntes rei divinae, retulit, quasi aut impotens esset Deus, qui rerum naturam exstantem condidisset, ea quoque, quae ad ipsius mentis divinae ut mentis patefactionem ac revelationem pertinerent, sic efficiendi, ut etiam exstarent in rebus, h. e. ut mens ipsa divina tota et integra expressa esset et vigeret in homine singulari, nato in hanc lucem et vivente eodemque ex hac luce rursus sublato, aut naturae humanae absolutio impotens fuisset, id, quod in cogitationem tantum cadit nostrae mentis, plene ac vere in se recipiendi, h. e. ipsam illam mentem divinam" [1]. Das heißt also, ich fasse die Idee, namentlich die der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, als eine blos subjective, sofern ich sie nicht als vollständig verwirklicht in einem einzelnen Menschen, sondern nur in der gesammten Menschheit, anerkenne, welche Gesammtheit niemals wirklich, sondern immer nur im Gedanken, gegeben sei [2]. Allein, wenn nur diejenige Idee als verwirklicht gelten sollte, die in Einem Individuum zur vollständigen Darstellung gelangt wäre: so würde, die vollständige Verwirkli-

---

1) De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 42. not.

2) So auch Hoffmann, Prüfung u. s. f. S. 435.

chung der Idee der Gottmenschheit in der Person Jesu vorausgesetzt, dieß die einzige Idee sein, welche sich der Realität zu erfreuen hätte, da alle andern Ideen, wie sie Namen haben mögen, sich bequemen müssen, ihre Realität aus einer Anzahl von Erscheinungen zusammenzulesen. Ja selbst der in Rede stehenden Idee müßte, wenn auch Christus Gottmensch im vollen Sinne gewesen wäre, doch die Realität abgesprochen werden, wenn keine Realität vorhanden sein soll, wo, um sie zu finden, das Denken eine Reihe einzelner Erscheinungen zusammenfassen muß. Denn auch in Christo konnte die Gottmenschlichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen Fülle ihres Inhaltes wirklich sein; sondern, um ihre volle Realität in ihm anzuschauen, müssen wir die verschiedenen Momente seines Lebens denkend in Eines fassen: so daß auch hier, wenn jener Kanon gelten soll, die Wirklichkeit der Idee in letzter Beziehung nur eine gedachte wäre. War aber in Christo der Voraussetzung gemäß die Idee verwirklicht, unerachtet sie dieß in keinem einzelnen Augenblick vollständig war: so kann sie es auch in der Menschheit sein, wenn sie gleich in keinem einzelnen Zeitpunkt, Ort und Individuum vollständig zur Darstellung kommt. Und wenn Göschel und Gabler um des Auseinanderliegens in einer Vielheit von Individuen willen die Idee der Einheit von Göttlichem und Menschlichem nicht in der Menschheit als wahrhaft verwirklicht anerkennen wollen: so sind, was sie mir so gerne vorwerfen, vielmehr sie auf den Kantischen Standpunkt zurückgefallen, welcher eben deßhalb die Ideen als bloses Sollen aussprach, weil er unfähig war, ihre Darstellung in einer auseinandergeworfenen Masse sich gegenseitig ergänzender Erscheinungen zur Einheit einer wahren Wirklichkeit zusammenzufassen. Man kann dasselbe auch als ein nominalistisches Hängen am empirisch Einzelnen bezeichnen, und sagen, daß dem wahren Realismus nicht dieser oder jener Mensch, sondern das **universale** der Menschheit das wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieser die wahre sei.

Auf die gleiche Seite mit Göschel und Gabler hat sich auch der Recensent meines L. J. in den Jahrbüchern für wissen-

schaftliche Kritik, Herr Licentiat Bauer, gestellt [1]). Zwar gesteht er meiner Kritik, wie er sich ausdrückt, ihr volles „menschliches Recht" zu, als eines nothwendigen Gerichts über die bisherigen Gestalten des theologischen Bewußtseins, und tadelt an den von ihm beurtheilten Gegenschriften, daß sie, namentlich die von dem Supranaturalismus ausgegangenen, dieß großentheils nicht anerkennen; er führt auf treffende und dankenswerthe Weise aus, wie keine der verschiedenen theologischen Richtungen von der Schuld dieser neuesten Kritik (wenn es nämlich eine Schuld ist) sich lossprechen dürfe, sondern alle von verschiedenen Seiten auf ein solches Resultat hingearbeitet haben. Auch ein göttliches Recht würde nach dem Recensenten die Kritik der evangelischen Geschichte haben, wenn sie auf dem entschiedenen Willen beruhte — oder vielmehr, wenn sie diesen Willen, der allerdings der Vorsatz sein möge, von welchem sie ausgegangen, auch in der Ausführung festhielte —, die heilige Geschichte zu begreifen, sie in ihrer Nothwendigkeit und Vernünftigkeit, als Entwickelung der eigenen Natur des Geistes, zu erkennen. „Es bedarf jedoch — fährt Herr Bauer fort — wohl nur der einfachen Reflexion auf den Proceß, in dem die Kritik den Gegenstand des Glaubens und den geschichtlichen Inhalt der Schrift mit dem Selbstbewußtsein zu vermitteln sucht, um zu sehen, wie sie, sofern sie Erkennen sein will, sogleich bei'm ersten Ansatz ihrer Ausübung von ihrem Vorhaben abfällt, sich selbst verläugnet, und ihr göttliches Recht aufgibt. Sie will als die unüberwindliche und Alles überwindende Macht des Selbstbewußtseins über das Gegenständliche zur Einsicht kommen, nichts will sie als undurchdringliches Object sich gegenüberstehen lassen, vielmehr das starre Gegenständliche am Object negiren, und sich selbst darin erkennen. So wie sie aber zum Gegenstande hinzutritt, so stößt sie sich an seiner Undurchdringlichkeit oder an seiner Schwierigkeit, um derentwillen sie ihn für unwirklich und unmöglich erklärt. Diese Auskunft, das Object wegen seiner Schwierigkeit für unmöglich zu erklären,

1) Vergl. die oben, S. 3., angeführten Recensionen.

sieht zu sehr einer Flucht ähnlich, als daß die Kritik sich damit hätte begnügen sollen" [1]).

Also die wahre Kritik soll mit dem festen Vorsatz an ihr Geschäft gehen, den Gegenstand, welchen sie prüfen will, durchaus probehaltig zu finden, und eine Kritik, welche im Verlauf ihres Geschäftes von diesem Vorsatz abfällt, sich an ihrem Gegenstande stößt, einen Theil desselben als nicht stichhaltig aussondert, wäre ebendamit eine falsche Kritik. Hienach scheint es mit der theologischen Kritik eine besondere Bewandtniß zu haben; denn in andern Gebieten der Kritik wird man nirgends dieses Gesetz in Geltung finden. Eine Person z. B., die Erbsen oder Linsen zu lesen hat, ist schwerlich je darüber getadelt worden, daß sie einen Theil derselben ausschießt, — sofern dieß nur die wirklich schadhaften oder fremdartigen Körner sind; noch hat man einer solchen jemals die Vorschrift gegeben, sie müsse alle ihr unter die Hände kommenden Körner gut zu finden suchen: da würde ja das Sichten besser ganz unterlassen werden. Freilich wäre es ebenso verkehrt, wenn die Kritik, wie der Recensent der meinigen vorwirft, „sogleich im Voraus oder **a priori** den Gegenstand als etwas Anderes als sie ist, setzte, wenn sie auf der einen Seite bei sich stehen bliebe, und ohne in ihn einzugehen, ihn nur beurtheilte, den Versuch, ihn zu erkennen, aber gar nicht einmal unternähme." Allein, abgesehen noch eine Weile von der Frage, ob dieser Vorwurf meine Kritik wirklich trifft oder nicht, so ist doch gewiß um kein Haar weniger falsch als diese Voraussetzung der Unhaltbarkeit des Objects der Kritik — die entgegengesetzte, welche der Recensent der Kritik anmuthet, ihren Gegenstand als einen solchen vorauszusetzen, an welchem nichts auszusetzen sei. Soll es überhaupt eine Kritik geben, so darf sie keine jener beiden Voraussetzungen zu der ihrigen machen, sondern muß es auf den Verlauf und das Ergebniß der Untersuchung ankommen lassen, ob sie ihren Gegenstand ganz probehaltig, oder ganz verwerflich,

---

1) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1835, December, No. 111. S. 891 f.

oder zum Theil das Eine, zum Theil das Andere an ihm finden wird. Oder wenn sie doch nicht ganz ohne Voraussetzung sein soll, so kann die Voraussetzung der Kritik jedesmal nur die sein, daß sie möglicherweise etwas an ihrem Objecte finden könne, was ihre Prüfung nicht aushalten werde. Ich möchte wissen, wie man überhaupt nur die Kritik definiren, eine allgemeine Vorstellung von derselben geben will, ohne sogleich die Voraussetzung jener Möglichkeit, oder die Befugniß darein aufzunehmen, an ihrem Gegenstande sich theilweise auch zu stoßen.

Wie der Recensent von mir aussagt, ich messe die Schuld meines negativen Verhaltens zu dem Objecte meiner Kritik nicht mir bei, „sondern dem Inhalt (der evangelischen Geschichte) und seiner von vorne herein sich aufdringenden Unangemessenheit zu den Forderungen und Bestimmungen des Selbstbewußtseins" [1]): so müßte auch er den Grund, warum der biblische Kritiker den Vorsatz eines nur affirmativen Verhaltens zu seinem Gegenstande an sein Geschäft mitbringen und in demselben durchführen soll, in der besonderen Natur des Gegenstandes suchen, da er in der allgemeinen Natur der Kritik auf keine Weise liegen kann. Da müßte also der absolute Charakter des Christenthums schon von vorne herein die Möglichkeit endlicher, namentlich unhistorischer, Bestandtheile in den Urkunden seiner Stiftung ausschließen, und mit dieser Voraussetzung, welche auf keinem andern Gebiete gemacht wird, müßte die Kritik wenigstens an die Bibel herantreten. Allein da wäre vielmehr zu sagen, daß auf die evangelische, überhaupt die biblische Geschichte die Kritik gar nicht anwendbar sei, daß es eine biblische Kritik überall nicht geben könne; denn eine Kritik, welche ihren Gegenstand als absoluten, makellosen voraussetzt, ist eben keine [2]).

---

1) A. a. O. S. 900.

2) Vergl. was Baur gegen die Unterscheidung der angeblich wahren von der skeptischen Kritik bemerkt, in der abgenöthigten Erklärung gegen einen Artikel in der evangelischen Kirchenzeitung, S. 52 f. Anmerkung.

Doch, meint der Recensent, ich möchte immerhin nicht mit dieser Voraussetzung an mein kritisches Werk gegangen sein; hätte ich nur im Verlaufe desselben ernstlich den Versuch gemacht, in die evangelische Geschichte einzugehen, und sie als vernünftige zu erkennen: so würde das Resultat ganz anders ausgefallen sein. So hingegen, da ich zu dem evangelischen Inhalte nur beurtheilend mich verhalte, den Versuch, ihn zu begreifen, aber gar nicht mache: sei es kein Wunder, daß ich mich von seinem historischen Charakter nicht überzeugen könne. Wie ich es nun hätte angreifen sollen, um die evangelische Geschichte als vernünftige und wirkliche zu begreifen, dazu gibt mir der Recensent eine höchst dankenswerthe Anleitung an dem Beispiele der Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu [1]).

Er knüpft an die von mir benutzte Schleiermacher'sche Kritik dieses Punktes an, und meint in derselben Momente zu finden, welche nur zu ihrem wahren Sinne fortgeführt zu werden brauchen, um zur Vertheidigung des Dogma umzuschlagen. Obgleich nämlich Schleiermacher gleichfalls das physiologische Gesetz der Zeugung für ein absolutes erkläre, so wisse er doch zugleich recht wohl, daß „jede Entstehung eines menschlichen Lebens auf eine zwiefache Weise erklärt werden könne: als ein Ergebniß in dem kleinen Kreise von Abstammung und Geselligkeit, dem es unmittelbar anheimfällt, und als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen". Demnächst gesteht nun Herr Bauer zwar zu, daß „diese beiden Weisen in der That und Erscheinung nur Eine seien, sofern die Entstehung des einzelnen Lebens im Kreise der Familie, eines Geschlechtes, Stammes oder Volkes nicht weniger zugleich eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen sei, die sich in den Einzelnen verwirkliche". Aber die Erzeugung Christi nur in dem Sinne als eine That der allgemeinen menschlichen Natur zu fassen, daß dieselbe durch Geschlechtsthätigkeit eines einzelnen Paares vermittelt gewesen wäre, findet der Recensent unzureichend; denn „im Pro-

1) A. a. O. S. 892 ff.

duct dieser beiden Factoren erscheine immer wieder nicht der angemessene und erschöpfende Ausdruck der menschlichen Natur im Allgemeinen, oder in ihrem allgemeinen Begriff, sondern er sei beschränkt durch die natürliche Geburtsstätte, aus der er hervorgegangen, und durch diese mit der Natur gesetzte Beschränktheit auf unmittelbare Weise in den allgemeinen Zusammenhang der Sündhaftigkeit Aller hineinversetzt". Man sieht bereits, wo die Sache hinauswill: ein durch Individuen vermittelter Zeugungsact der menschlichen Natur gibt uns keinen Christus nach der kirchlichen Vorstellung: folglich muß eine Erzeugung ohne jene Vermittlung stattgefunden haben. Das ist die Beweisart jenes Naturforschers, der die Überzeugung aussprach, es müsse den Menschen noch einmal glücken, in den Mond und die Sterne hinüberzuschiffen, und auf die Frage, worauf er diese kühne Hoffnung gründe, zur Antwort gab: weil auf keine andere Weise eine Kenntniß jener Weltkörper zu erlangen wäre. Überdieß aber würde aus den Prämissen des Herrn Bauer vielmehr folgen, daß Christus nicht blos vater-, sondern auch mutterlos erzeugt, aus der allgemeinen Menschennatur rein als solcher hervorgegangen, d. h. geradezu, wie manche Gnostiker annahmen, vom Himmel gefallen sein müßte.

Doch dieß ist Vorwegnahme. Gehen wir zu der Stelle zurück, an welcher wir den Recensenten verließen. Nicht blos die Vollkommenheit des Products glaubt er durch die Annahme einer natürlichen Erzeugung Jesu nicht zu erreichen, sondern, „indem man die Erzeugung Christi durch die Geschlechtsthätigkeit eines beschränkten Familienkreises vermittelt sein läßt, fällt auch — wie er sich ausdrückt, sein Lebensanfang der Willkür und Zufälligkeit, die in einem vereinzelten Lebensanfang liegt, anheim. Man kann bei dieser Annahme wohl auch noch von einer Nothwendigkeit reden, die den Hervorgang Christi bestimmt habe, allein diese bleibt immer nur ein nebenhergehendes und äußerlich bedingtes, wenn die Geburt Christi nicht in sich selbst der vollkommene Ausdruck dieser Nothwendigkeit selber ist". Es zeigt sich auch an diesem Beispiele wieder, daß diese Hegelianer der rechten Seite, indem

sie auf der höchsten Höhe der Speculation zu stehen meinen, unvermerkt auf die gewöhnliche Fläche des gemeinen Vorstellens herabgekommen sind. Wie vorhin keine wahrhafte Verwirklichung der Idee gefunden wurde, wo diese nicht in Einem Individuum vollständig gegenwärtig und aus der übrigen Masse rein herausgeschält sich aufzeigen ließ: so wird hier keine Nothwendigkeit anerkannt, wenn diese nicht, von aller Zufälligkeit abgetrennt, für sich dasteht. Wie aber dort das speculative Denken vom populären Vorstellen sich durch die Fähigkeit unterschied, die Menge für sich unvollkommener Existenzen zur vollkommenen Wirklichkeit der Idee zusammenzuschauen: so hier dadurch, daß es eben im freiesten Spiele der Zufälligkeit doch die innere Nothwendigkeit erkennt Es ist der allerschlechteste Begriff oder vielmehr Vorstellung der Nothwendigkeit, welche die Zufälligkeit von ihr ausschließen zu müssen meint, statt sie als Moment in dieselbe aufzunehmen. Alle großen Ereignisse der Weltgeschichte haben diese Seite des Zufälligen an ihnen: dieser Stand der Sonne, Zug des Windes, entscheidet eine Völker-Schlacht; der Flug eines Pfeiles, einer Kugel, Fall eines Steines, endet ein welthistorisches Leben: dennoch geben wir die Annahme einer höheren Nothwendigkeit auch dieser Ereignisse nicht auf. Und in Bezug auf den Lebensanfang Jesu sollte uns seine weltgeschichtliche Nothwendigkeit verloren gehen, wenn wir ihn durch menschliche Eltern erzeugt sein lassen, von welchen uns allerdings einfallen kann, daß sie, und weiter zurück schon ihre Eltern, sich möglicherweise auch nicht hätten zusammenfinden können, in welchem Falle dann auch Jesus, als ihr Sohn, nicht in's Leben getreten wäre? und auf solche Träumereien hin sollten wir, um alle Zufälligkeit von seiner Entstehung auszuschließen, die Forderung machen, Gott selbst müsse ihn gleichsam eigenhändig in die Welt hereingesetzt haben? Dann müßte weiter gefordert werden, daß er ihn auch eigenhändig durch das ganze Leben getragen habe, da es sonst immer ein Zufall bliebe, daß Jesus nicht, was ja bei jedem menschlichen Individuum möglich ist, vor Erreichung des männlichen Alters verunglückte.

„Gelingt es nicht — fährt Herr Bauer fort — zu dieser

Darstellung der Nothwendigkeit zu gelangen, wenn die Geburt (Jesu) als Resultat eines beschränkten Gebietes betrachtet wird, und wird man so nothwendig zu den Aussagen der Kritik getrieben: so ist, was diese unterläßt, auf die Geburt als Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen zu reflectiren". Allerdings unterläßt dieß die Kritik, weil sie davon — in dem Sinne, in welchem es hier genommen ist — sich keinen Erfolg versprechen kann. So wenig sie von der Gattung: Apfelbaum, als solcher, sondern immer nur von einem einzelnen Baume dieser Gattung, Äpfel zu gewinnen hofft: so wenig ist sie im Stande, sich vorzustellen, wie die „menschliche Natur im Allgemeinen", ohne Vermittlung von Individuen, ein Individuum produciren möge.

Die allgemeine menschliche Natur für sich soll es aber auch nicht gewesen sein; vielmehr wird ihr in ihren beiden damaligen Hauptformen, als Heidenthum und Judenthum, die Fähigkeit, den Gottmenschen zu produciren, ausdrücklich abgesprochen. In der heidnischen Römerwelt waren, nach der Ausführung des Recensenten, „die natürlichen Bestimmtheiten der menschlichen Natur getilgt und zu einer gleichförmigen Allgemeinheit erhoben worden. Die bornirten Geister der Geschlechter, Stämme, Völker, hatten ihre durch die Natur bestimmte unmittelbare Beschränktheit aufgegeben, und sich in die Form der Allgemeinheit versenkt. Aber diese Allgemeinheit mußte der menschlichen Natur alle producirende und zeugende Kraft benehmen". Allerdings die geistige Productivität, das Vermögen schöpferischer Gestaltung in Staat, Religion, Kunst, Wissenschaft, war der damaligen römischen Welt verloren gegangen. Aber was soll dieß hier, wo von der physischen Erzeugung Jesu die Rede ist? Das Vermögen freilich, rein aus sich, ohne Vermittlung zeugender Individuen, ein Individuum physisch zu produciren, hatte die damalige heidnische Menschheit nicht; aber nicht nur damals und in Folge besonderer Umstände hatte sie es nicht, sondern — es ist lächerlich so etwas nur sagen zu müssen — nie und unter keinen Umständen kann sie es haben. Alles reducirt sich am Ende auf die schale Spielerei mit dem eigentlichen und bildlichen Sinn der Worte:

Erzeugung, Productivität; die Beweisführung, daß das geistig sterile Heidenthum nicht unmittelbar physisch ein Individuum rein aus sich habe gebären können, ist derselbe Widersinn, wie wenn auf die Bezeichnung eines Buches, einer Untersuchung, als unfruchtbarer, die Frage gemacht würde: also wächst kein Korn darauf?

Daß auch das Judenthum, unerachtet es über das Resultat des Heidenthums, den Schmerz über die Unfähigkeit der menschlichen Natur, in ihrer abstracten Allgemeinheit sich zur reellen Erscheinung ihrer Idee zu bringen, durch die Anschauung der göttlichen Natur als der Wahrheit der menschlichen in der Person des Messias sich erhoben hatte, dennoch unfähig war, ohne die Dazwischenkunft zeugender Individuen den Gottmenschen hervorzubringen, werden wir dem Herrn Bauer auf's Wort glauben, ohne den Beweis, den er dafür führt, näher zu untersuchen.

„Ist somit — so macht der Recensent den Übergang zu seinem Resultate — weder die individuelle Geschlechtsthätigkeit im Stande, die Persönlichkeit hervorzubringen, in der die menschliche Natur in ihrer wahren Allgemeinheit, d. h. in der Einheit mit ihrem absoluten Wesen sei; noch die menschliche Natur in ihrer reinen Abstraction (dem Gefühl der Gottentfremdung im späteren Heidenthum); kann auch das Werden jener Persönlichkeit in der Religion des A. T. als dieses Werden durch sich selber es nie zur Gegenwart des Daseins bringen; kann also die menschliche Natur weder für sich, noch in der reinen Bewegung zu ihrem absoluten Wesen die Einheit mit diesem bewirken: so konnte der Begriff, dessen Nothwendigkeit für das Selbstbewußtsein in jener Bewegung lag (der Begriff der Einheit göttlicher und menschlicher Natur), den reellen, existirenden Ausdruck dieser Nothwendigkeit nur durch sich selber setzen. Die That, in der er seine Erscheinung setzt, gehört daher ursprünglich ihm an, und ist selbst eine ursprüngliche, d. h. eine Schöpfung. Die menschliche Natur in ihrer Absonderung und in ihrer Beziehung auf ihre Wahrheit konnte zu dieser Schöpfung nicht positiv beitragen, als nur durch ihre Empfänglichkeit. Und da in dem Weibe,

oder bestimmter in der Jungfrau, diese Empfänglichkeit auf unmittelbare Weise vorhanden, und das Thun des Mannes immer eine Thätigkeit ist, die die Beschränktheit des Resultates zur Folge hat: so hat der Mensch, in dem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erschienen ist, zur Mutter die Jungfrau, zum Vater den Geist, der die absolute Nothwendigkeit von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist. Sein Dasein ist das Resultat von dem Zusammentreffen der Empfänglichkeit und schaffenden Nothwendigkeit".

Herr Bauer nimmt mir gewiß nicht übel, was ich sagen will, sofern er auf seinem höheren Standpunkte begreift, wie ich auf meinem niedrigeren nicht anders denken kann — ich gestehe also, daß es mir, so oft ich auch den angeführten Passus schon gelesen habe, doch bei jedem neuen Lesen immer wieder ist, als wäre ich in der Faust'schen Hexenküche und hörte

ein ganzes Chor
Von hunderttausend Narren sprechen.

Zu widerlegen ist eine derartige Beweisführung eigentlich nicht:

Denn ein vollkommner Widerspruch
Bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren.

Nur den ungefähren Sinn kann man sich näher bringen, und dann sich verwundern, wie dergleichen Abenteuerlichkeiten in einem menschlichen Gehirne aufkommen können. Also, sofern durch individuelle Geschlechtsthätigkeit immer nur Beschränktes, Unvollkommenes hervorzubringen ist: muß die Entstehung der vollkommenen und absoluten Persönlichkeit Christi als unmittelbare That der allgemeinen menschlichen Natur, ohne Zuhülfenahme zeugender Individuen, begriffen werden. Da aber die menschliche Natur als allgemeine, und zwar, was die Zeit Jesu betrifft, in den beiden Formen des Heidenthums wie des Judenthums, für sich nicht productiv ist: so mußte zu ihrer Empfänglichkeit die göttliche Thätigkeit hinzutreten, um als Product den Gottmenschen zu erzeugen. — Allein was die menschliche Natur in ihrer Allgemeinheit unfähig macht, physisch aus sich ein Individuum zu erzeugen, ist nicht ihre Abtrennung von der göttli-

chen, so daß sie durch den Hinzutritt dieser jene Fähigkeit erhielte: sondern der Grund jener Unfähigkeit ist die Ausschließung der Individuen, ohne deren Vermittlung die menschliche Natur, ob getrennt vom Göttlichen oder mit ihm vereinigt, nie ein Individuum produciren wird.

Ganz ohne Vermittlung von Individuen soll diese Production auch nicht vor sich gegangen sein, da ja die neutestamentliche Erzählung selbst eine natürliche Mutter an der Erzeugung Jesu Antheil haben läßt. So ist denn nach Herrn Bauer die in der Menschheit gesetzte Empfänglichkeit unmittelbar als Jungfrau vorhanden — und warum nun nicht auch, muß man fragen, die Selbstthätigkeit unmittelbar als Mann, durch welcher beiden Verbindung dann das geforderte Product in's Dasein träte? Erstlich darum nicht, erwiedert Herr Bauer, weil die zeugende Thätigkeit des Mannes immer „die Beschränktheit des Resultats zur Folge hat". Wie? und der Beitrag, welchen das Weib zur Hervorbringung eines neuen Lebendigen gibt, sollte nicht dasselbe zur Folge haben? Wenn der aus dem Samen eines Mannes Gezeugte nur ein beschränkter, unvollkommener, sein kann, so sollte der im Leibe eines Weibes Gebildete und Getragene ein Absoluter, Vollkommener sein können? So kehrt also auch bei dieser Fassung der Sache, wie bei der vom Recensenten als unzulänglich preisgegebenen, welche von der Unsündlichkeit ausgeht, das Dilemma wieder, daß, wenn, um Christum als denjenigen entstehen zu lassen, der er sein sollte, Ausschließung des männlichen Antheils von seiner Erzeugung nöthig gefunden wird, dann aus demselben Grunde auch der weibliche ausgeschlossen werden muß: oder, wenn dieser nicht hindern soll, dann hindert auch jener nicht. Zweitens aber kann zum Behufe der Erzeugung Jesu nach Herrn Bauer auch schon deßwegen der in der Jungfrau unmittelbar gesetzten Empfänglichkeit nicht ebenso eine in einem Manne verwirklichte Selbstthätigkeit entsprochen haben, weil zur Hervorbringung des Gottmenschen „die menschliche Natur nicht positiv, sondern nur durch ihre Empfänglichkeit, beitragen konnte". Hier fängt es bereits wieder an, mich im Kopfe

zu reißen, und an die Hexenküche zu mahnen. In Bezug auf die Religion, auf das Ideale überhaupt, verhält die Menschheit für sich genommen sich nicht productiv, sondern dem göttlichen Geiste gegenüber receptiv: — gut; nämlich beides von geistiger Receptivität und Productivität verstanden. Nun soll aber ebendeßwegen bei der Erzeugung der größten religiösen Persönlichkeit Jesu, nur die Receptivität — das Weib —, nicht ebenso die Productivität als menschliche — der Mann — mitgewirkt, mithin auch physisch die Menschheit sich blos receptiv verhalten haben. Nur so viel folgt, daß die Thätigkeit der Eltern als dieser Einzelnen es nicht war, welche aus sich heraus den Sohn mit dieser Fülle des Geistes ausstattete, sondern die schöpferische Thätigkeit der Idee der Menschheit in ihrer Vereinigung mit der Gottheit; daß aber diese nun unmittelbar an die Stelle des väterlichen Antheils sich habe setzen müssen, statt den stehen bleibenden Antheil des Vaters, wie den der Mutter, mit ihrer Kraft zu durchdringen, ist offenbarer Mißverstand. Sollte es aber dabei bleiben, daß durch Vermittlung von Individuen die menschliche Natur nur Beschränktes zu produciren im Stande sei: so würde es immerhin der gewaltsamste Ausweg bleiben, wenn man, um der Anerkenntniß der Beschränkung in der menschlichen Erscheinung Christi zu entgehen, die Schranken der physischen Unmöglichkeit durchbrechen wollte.

Das also ist die Art, wie ich es hätte angreifen sollen, um die biblische Geschichte in ihrer Vernünftigkeit und geschichtlichen Wahrheit zu erkennen; — auf diesem Wege freilich ist nichts so abenteuerlich was nicht denkbar gemacht, ja deducirt werden könnte, und die Schule, wenn sie dergleichen Deductionen anerkennt, darf sich über den Vorwurf des Scholasticismus nicht beschweren. Allen bisherigen Poesien, könnte man da z. B. sagen, klebt die Beschränktheit ihres Ursprungs von einzelnen Dichtern, die überdieß besondern Nationen, Zeiten, Bildungsstufen, angehören, an; die Idee der Poesie verlangt aber eine absolute Verwirklichung, welche nur zu erreichen ist, wenn sie ohne Vermittlung durch ein dichtendes Individuum, unmittelbar selbst sich Realität

gibt. Die Menschen als einzelne können sich zur Hervorbringung dieser höchsten Poesie nicht productiv verhalten, nur die reine Empfänglichkeit kann die Menschenwelt darbieten, und da nun die Empfänglichkeit für ein in Wirklichkeit tretendes Gedicht unmittelbar als Papier vorhanden ist: so muß es nothwendig einmal dahin kommen, daß das absolute Gedicht durch die Poesie als solche selbst, ohne Dazwischenkunft einer menschlichen Hand, auf das empfängliche Papier geschrieben wird. Auch hiezu könnte man einen Epilog machen, wie Herr Bauer zu seiner Deduction der übernatürlichen Erzeugung Christi: „In diesem Zusammentreffen der Empfänglichkeit und schaffenden Nothwendigkeit sind alle physiologischen Fragen beseitigt. Sie haben keinen Platz mehr, nicht weil sie in einem dunkelen, unbegriffenen Mysterium verstummen sollen, sondern im Gegentheil, weil in dem Offenbarwerden (!) des Mysterium auch ihre Endlichkeit offenbar geworden ist".

Indem ich hier alle diejenigen Einwendungen des Herrn Bauer übergehe, welche für seinen Standpunkt nicht charakteristisch sind, welche mir daher im Verlaufe der Streitschriften theils schon begegnet sind, theils auch sonst noch begegnen werden, wende ich mich von hier gleich zu demjenigen, was der Recensent über das Wunder sagt. „Wird vom Verstande die Aufgabe gestellt — bemerkt er —, man solle ihm eine Anschauung vom Wunder verschaffen, so ist eine solche Forderung durchaus abzuweisen. Denn da der Proceß des Wunders ein unmittelbarer ist, so ist er rein unerklärlich und nicht nachzuconstruiren, am allerwenigsten ist aus der Analogie der Natur ein Erklärungsgrund herzuholen" [1]). Da scheint die Sache bald am Ende, und wir von der Philosophie, bei welcher wir Aufschluß suchten, zum einfachen Glauben zurückgewiesen zu werden. Herr Bauer meint dieß nicht: „Das heißt aber — versichert er — noch nicht, das Denken über die Sache, und somit diese selbst, aufgeben. Denn (1) die Einsicht, daß das Wunder für die Vorstellung nicht construirt

1) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1836, Mai, No. 86. S. 686 f.

werden kann, ist ja nur durch den Begriff zu gewinnen, und (2) die Unerklärlichkeit des Wunders heißt nur: es ist aus nichts Anderem als aus seinem persönlichen Princip zu erklären".

Der Begriff des Wunders, aus welchem die Einsicht in seine Unvorstellbarkeit fließen soll, ist nach Herrn Bauer der, daß die Wunder „nicht nur relativ, sondern absolut von dem gewöhnlichen Naturlaufe verschieden", daß, wie schon angeführt, „der Proceß des Wunders ein unmittelbarer", mithin „nicht nachzuconstruiren", in ihm keine „natürlichen Stadien", welche er, etwa in höchster Beschleunigung, durchliefe, nachzuweisen sind. Allein dieser angebliche Begriff des Wunders ist ein Widersinn (sagte ich: Widerspruch, so käme mir Herr Bauer mit der Erinnerung, wenn „nur das Widerspruchlose wahr und wirklich wäre, so gebührte allein dem Todten und Einfachen diese Ehre; alles Leben, je höher es stehe, trage einen um so tieferen Widerspruch in sich; den tiefsten Widerspruch aber enthalte der Begriff" [1])). Ein „unmittelbarer Proceß" ist kein geringeres Oxymoron, als unmittelbare Vermittlung wäre. Eine sich zur Unmittelbarkeit aufhebende Vermittlung kann ich mir denken; aber in einer solchen werden die durchlaufenen Stadien, wenn auch zu aufgehobenen Momenten herabgesetzt, doch immer noch nachzuweisen sein: wogegen hier gar keine Stadien durchlaufen werden, und doch ein Proceß vorhanden sein soll. Doch wir streiten vielleicht um ein Wort; der Verf. gebrauchte vielleicht den Ausdruck: Proceß, nur in ganz unbestimmtem Sinne, und läßt ihn fallen, sobald er erinnert ist, daß derselbe mit der adjectivisch dazugesetzten Unmittelbarkeit sich nicht verträgt. Bleiben wir daher bei dieser Unmittelbarkeit stehen, und nehmen noch das Andere hinzu, daß das Wunder vom gewöhnlichen Naturlauf nicht blos relativ, sondern absolut, verschieden sein soll: so stellt sich das Widersinnige nur um so deutlicher heraus.

Das (voraussetzliche) Wunder begibt sich innerhalb der Natur, und zwar nicht so, daß es einen eigenthümlichen Stoff mitbrächte, und auf dem natürlichen Boden denselben nur ausbrei-

1) A. a. O. S. 684.

tete, sondern es nimmt sein Material aus dem Inhalte der Natur, welchem es aus sich nur eine eigenthümliche Form, neue Verhältnisse u. s. w., ertheilt. So ist es bereits undenkbar, daß es von dem natürlichen Verlaufe absolut verschieden sein sollte; das Naturobject mag vom Wunderthäter anders behandelt werden, als von einer blos natürlichen Einwirkung; aber immer will es doch als Naturobject behandelt sein; eine Einwirkung auf dasselbe, welche auf seine Qualität als Naturobject gar keine Rücksicht nähme, würde es ja gar nicht treffen, nichts gegen dasselbe ausrichten können. Es werden demnach an der Wunderthätigkeit zwei Seiten zu unterscheiden sein: eine, welche durch die Eigenthümlichkeit dieses Thuns, und eine andere, welche durch die Eigenthümlichkeit der Objecte, auf welche es sich richtet, bedingt ist. Die Eigenthümlichkeit dieser Objecte als natürlicher bringt nun aber nothwendig mit sich, daß jede an ihnen vorgenommene Veränderung eine vermittelte sein muß. Die Natur ist ihrem Begriffe nach dieses in die Vereinzelung auseinandergeworfene Dasein, in welchem jedes Moment, obwohl im Zusammenhange mit den übrigen, doch zugleich für sich Existenz hat; der menschliche Körper z. B. ist diese Mannigfaltigkeit von Gefäßen, Muskeln, Nerven, Knochen, von Gliedern und Organen; näher das Auge ist nicht blos dieses Eins, wie wir es aussprechen, sondern ebenso ein Außereinander von Häuten, Flüssigkeiten u. s. f., überdieß im Zusammenhange mit andern Körpertheilen, wie Gehirn u. dergl.: wer daher auf dasselbe wirken, etwa das erblindete heilen will, der hat nicht ein Eins vor sich, das er unmittelbar mit Einem Schlage verändern könnte, sondern er muß es behandeln, wie es sich gibt, als jene Vielheit von Momenten, welche seine Einwirkung zu durchlaufen, mithin den Charakter der Vermittlung anzunehmen hat. Dieser im Gegenstande liegenden Nothwendigkeit wird sich auch der Wunderthäter nicht entziehen können: man müßte denn sagen, vor seiner Einwirkung auf denselben verwandle er den Gegenstand, daß er sich nicht mehr als natürlicher verhalte — ein neuer Widersinn, da auch die Verwandlung eine Einwirkung ist, und als Einwirkung

auf einen Naturgegenstand nur in der Weise der Vermittlung stattfinden könnte.

Demnach ist es doch nicht so ganz verfehlt, wie Herr Bauer es dafür ausgibt, wenn supranaturalistische Ausleger, besonders in neuerer Zeit, sich darauf eingelassen haben, an den biblischen Wundern die Seiten der nothwendigen Vermittlung hervorzukehren, und den Verlauf ihrer Momente zur Anschauung zu bringen; wenn sie hiefür namentlich die Kategorie eines beschleunigten Naturprocesses aufgebracht haben. Wirklich kann ja dem Vorigen gemäß der Zusammenstoß einer übernatürlichen, mithin übermächtigen, Kraft mit einem Naturobjecte nur dieß zum Resultate haben, daß die verschiedenen Seiten des letzteren mehr in Flüssigkeit gegen einander gesetzt, folglich die Momente, welche die Einwirkung als Stadien zu durchlaufen hat, widerstandloser, mithin schneller, durchlaufen werden. Unter diesen Gesichtspunkt lassen sich manche der biblischen Wunder, namentlich Heilungswunder, bringen; daß derselbe an andern, wie der Brotvermehrung und Wasserverwandlung, zu Schanden wird, hat den Recensenten allzuschnell bewogen, den Gesichtspunkt überhaupt aufzugeben.

Das Zweite, womit uns Herr Bauer oben über die Unerklärlichkeit des Wunders tröstete, war, daß diese Unerklärlichkeit nur so viel heiße: „es sei aus nichts Anderem, als aus seinem persönlichen Princip, zu erklären. In den einzelnen Naturproductionen nämlich — werden wir belehrt — wirke das allgemeine Gesetz der Natur in Form eines einzelnen beschränkten Gesetzes; das Wunder hingegen sei die Bethätigung des allgemeinen und absoluten Gesetzes durch das mit ihm Eins gewordene Selbstbewußtsein, und als diese That eine vom Geist frei gewollte Schöpfung. Wohl seien die Naturgesetze ewige Gedanken und Willensbestimmungen Gottes: aber die Natur offenbare den ihr immanenten göttlichen Gedanken nur in der endlichen Form des getheilten Seins, und wenn ihre innere Bewegung die einzelnen Gesetze als endlich beweise und aufhebe, so werde das Naturgesetz als solches nicht aufgehoben, sondern bestätigt; denn es sei der Geist, der sich dadurch als das absolute Gesetz der Natur

beweise. Dieses Gesetz der Natur werde daher auch im Wunder weder verletzt noch unterbrochen, sondern vielmehr in seiner Totalität und Einheit mit dem individuellen Willen offenbart". Unter dem persönlichen Princip, aus welchem allein das Wunder zu erklären sein soll, ist mithin das mit dem absoluten, göttlichen Gesetze einsgewordene Selbstbewußtsein Christi zu verstehen. Allein aus dieser Einheit würde, wie Herr Bauer selbst einsieht, zunächst nur folgen, daß der Gottmensch, was sein Verhältniß zur Natur betrifft, den göttlichen Willen, der die Gesetze der Natur will, in den seinigen aufnähme, mithin jedes Eingriffs in dieselbe, der außerhalb der Gränzen der geregelten menschlichen Einwirkung auf dieselbe läge, sich enthielte.

Daher muß denn die Art, wie der göttliche Gedanke im gewöhnlichen Naturverlaufe sich verwirklicht, als eine unvollkommene hingestellt werden: es wirke in demselben das Naturgesetz nur in Form einzelner beschränkter Gesetze (Gesetz der Schwere, der Electricität, Gesetze des chemischen Processes, des organischen Lebens u. s. f.); wogegen der Gottmensch das allgemeine und absolute Gesetz der Natur, den Geist als Macht über dieselbe, zur Wirklichkeit bringe. Dieser Darstellung fehlt, um beweisend zu sein, das Eine, worauf Alles ankommt, daß sie nämlich nicht nachweist, daß und wiefern die gewöhnliche menschliche Einwirkung auf die Natur nicht die wahre Bethätigung der Macht des Geistes über dieselbe sein, mithin der Gottmensch nöthig haben solle, jene Macht auf noch höhere Weise, durch Wunder, zu bethätigen. Bis ein solcher Beweis geführt ist, werde ich auf meinem Satze bleiben dürfen, daß der Sieg, welchen der Mensch durch Bildung, Selbstüberwindung, über die Natur in ihm, wie durch Erfindungen, Maschinen, über die Natur außer ihm davonträgt, mehr werth ist, als die Bewältigung der Natur durch ein bloses Wort des Thaumaturgen.

Ein weiterer Punkt, welchen mit Herrn Bauer zu besprechen zur Charakteristik seines Standpunktes dienlich sein mag, ist die Auferstehung Jesu. An ihr findet er paradoxer Weise nicht sowohl die Wiederbelebung, als vielmehr, das wirkliche

Sterben Jesu sich denkbar zu machen, schwierig, und zwar nicht wegen der angeblich darauf gefolgten Wiederbelebung, sondern schon vermöge des Begriffs der Person Jesu [1]). Das nämlich sei die Schwierigkeit: „Ist Christus die vollendete Persönlichkeit, so gibt es für ihn nichts, was als abstract Anderes ihm gegenüber sich behaupten könnte, was er nicht dem Geiste unterworfen, und mit diesem vollkommen durchdrungen hätte. Der in die Gegenwart für uns noch fallende Unterschied des geistigen und des dem Geist noch nicht unterworfenen Leibes war daher für Christum ein stetig aufgehobener, der Kampf des Andersseins, der Äußerlichkeit gegen die durchdringende Macht des Geistes, war ununterbrochen in den Sieg des letzteren verschlungen. Bei uns ist der Tod der hauptsächlichste Beweis, daß dieser Sieg des Geistes über die Abstraction der Äußerlichkeit wohl begonnen hat, aber noch nicht vollendet ist, die endliche Beziehung des Geistes auf das ihm noch nicht absolut Geeinigte wird daher aufgehoben, und dieß dem Schicksal seiner Endlichkeit, dem Untergange, hingegeben. Da aber in der Persönlichkeit Jesu diese Beziehung des Geistes auf die Leiblichkeit die vollendete war: so scheint es, konnte sie auch durch den Tod nicht absolut gelöst werden". Auch auf folgendem andern Wege kommt man nach Herrn Bauer in Gefahr, einen blosen Scheintod Jesu anzunehmen. „Da nämlich Jesus mit absoluter Willigkeit in das Leiden einging, so war dieß selbst auf der höchsten Spitze von seinem unendlichen Thun nicht verschieden; wenn nun aber das äußerste Leiden mit der Reaction des innersten Thuns unmittelbar Eins ist, so scheint wieder mitten im Tode die Beziehung auf seine leibliche Erscheinung ununterbrochen zu bleiben". Man sieht, Herr Bauer fühlt selbst, daß sein vom Begriffe der Person Christi aus unternommener Beweis zu viel leistet, nämlich nicht blos die Nothwendigkeit der Auferstehung, sondern die Unmöglichkeit des Todes Jesu zu beweisen. Wird Jesus als derjenige vorgestellt, in welchem sich der Geist vollkommen der Leiblichkeit bemächtigt, diese mithin jeder äußeren Gewalt entzogen hatte: so folgt nicht, daß das im

1) A. a. O. S. 699 ff.

Tode abgerissene Band zwischen Leib und Seele in ihm sich wieder anknüpfen mußte, sondern daß es sich gar nicht lösen konnte.

Dem begegnet nun Herr Bauer in folgender Wendung. „Man darf — bemerkt er — jenen Proceß der absoluten Reaction nur nicht als unmittelbaren fassen, sonst ist er kein Proceß (gelegentlich sehen wir hier, daß auch der Gegner das von uns oben gegen ihn geltend Gemachte zugibt, daß ein Proceß nicht als unmittelbarer zu denken ist), und man kommt in die Gefahr, der die Doketen unterlegen sind. Der Tod Jesu war wirklicher Tod, die Trennung des Leibes und der Seele; da aber die vollendete Persönlichkeit ihre Leiblichkeit sich in vollkommener Angemessenheit geeinigt hatte, so konnte ihre Beziehung zu derselben wohl unterbrochen werden, aber nicht abstract verloren gehen. Der Geist vollendete vielmehr und restituirte die Einheit von Leib und Seele, oder Christus ist durch den immanenten Proceß seiner Persönlichkeit nicht nur auferweckt, sondern auferstanden". Daß man die Reaction des Thuns gegen das Leiden in Christo sich nicht als unmittelbar zu denken habe, kann hier nur so viel heißen, daß der Gegenstoß des Thuns gegen das Leiden nicht jedesmal augenblicklich und so, daß er das Leiden gar nicht hätte zur Wirklichkeit kommen lassen, sondern erst nachher, eingetreten sei. Allein hieraus folgt blos, daß Jesus den leidensfähigen Theil an ihm dem Leiden nicht entzogen, sondern das Leiden in demselben zugelassen und überwunden habe; den Leib völlig — daß ich so sage — aus den Händen lassen, d. h. sterben, konnte er nicht, wenn er desselben absolut mächtig gewesen sein soll. Überdieß läuft nun diese Ansicht, welche das Ziel der Macht des Geistes über das Leibliche in die Untödtbarkeit setzt, sofern sie eine allmächtige physische Verklärung des Leibes in Christo annehmen muß, auf die von uns anderer Orten gewürdigte Olshausen'sche Schwärmerei hinaus.

Gegen die Bemerkung meiner Schlußabhandlung, daß es gar nicht die Art der Idee sei, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle übrigen zu geizen, läßt sich Herr Bauer so vernehmen: „Das behauptet so wenig die Kirchenlehre

als die Speculation. Ein einzelner Mensch wird ja nicht als Wirklichkeit der Idee ausgesondert, und die ganze Menschheit davon ausgeschlossen. Im Gegentheil eingeschlossen, einbegriffen wird die Menschheit in jene Wirklichkeit der Idee, und so die Ausschließlichkeit jener Persönlichkeit aufgehoben, und die Menschwerdung Gottes zur ewigen" (wahrscheinlich vermöge des heiligen Geistes, welcher das in Christo Gegebene über die Menschheit hin verbreitet). Allein diese ganze Auskunft, so oft sie auch anderwärts gegen die Kritik sich geltend gemacht hat [1]), ist doch nur ein leerer Wortstreit, der auf ein fast absichtliches Mißverständniß sich stützt. Denn das läugne ich natürlich nicht, daß die Kirchenlehre und die ihr sich anschmiegende Speculation auch der übrigen Menschheit außer Christo Antheil an der Gottmenschlichkeit gebe; sondern nur, daß sie dieselbe in Christo vollkommen, in allen andern blos unvollkommen verwirklicht findet, nur das ist mir ein Ausschütten der ganzen Fülle der Idee in Ein Individuum und ein Geizen gegen die übrigen, was ich der Art, wie die Idee sich sonst verwirklicht, nämlich bei aller Verschiedenheit der Ausstattung der Individuen doch so, daß jedes auch wieder der Ergänzung durch andere bedarf, unangemessen finde [2]).

Über die allgemeine Stellung, welche der Recensent meines L. J. in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik zur evangelischen Geschichte einnimmt, möge schließlich noch folgende Äußerung von ihm Licht verbreiten. „Hätte Herr Strauß — bemerkt er — nichts weiter gezeigt, als daß die mythische Ansicht, wenn sie nur an Einem Punkte Platz gewonnen hat, die ganze evangelische Erzählung umspinnen und zerfressen muß, so wäre dieß schon Verdienst genug. Demselben Kanon, den die Kritik an den Anfang des Lebens Jesu hält, unterliegt Ende und Mitte" [3]).

1) Z. B. in der Recension meines L. J. von Ullmann, theol. Studien und Kritiken, 1836, 3, S. 811 f.

2) Vergl. die Erläuterung, welche ich in dieser Beziehung in der zweiten Aufl. des L. J., 2, S. 739, eingeschoben habe.

3) Jahrb. für wissenschaftl. Kritik, 1836, Dec. No. 111. S. 889.

Also dasselbe Dilemma, wie in der evangelischen Kirchenzeitung: entweder Alles als historisch festgehalten, oder Alles fällt als unhistorisch hin! Auch materiell dieselbe Entscheidung innerhalb des Dilemma, nämlich für die Seite: Alles festzuhalten; nur formell die Abweichung, daß man die Kritik, den Zweifel überhaupt, eine Weile gewähren läßt, um ihn unvermerkt zur Anerkennung der evangelischen Geschichte umzulenken. Mit welchen Mitteln diese Umlenkung bewerkstelligt wird, haben wir jetzt zur Genüge gesehen: mit Worten und abermals mit Worten, die eben wo Begriffe fehlen, zur rechten Zeit sich einstellen; die in gewaltigem Anlaufe sich und uns mit geschlossenen Augen über den Graben zu bringen versprechen, in der That aber, so hoch sie auch springen, doch immer diesseits des Grabens bleiben.

2. Das Centrum der Hegel'schen Schule.

Diese Stellung würde, der früheren Bestimmung zufolge, solchen Theologen der Schule anzuweisen sein, welche die Behauptung der rechten Seite, daß mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die ganze evangelische Geschichte als historische gegeben sei, dahin herabstimmen würden: wenigstens ein Theil dieser Geschichte, ihr Haupttheil und Mittelpunkt, sei durch jene Idee als historisch verbürgt. Hieher fallen nun, der vorwiegend conservativen Richtung der Hegel'schen Schule wegen, nur wenige ihrer Mitglieder, und ich wüßte unter denen, welche sich über diese Gegenstände wissenschaftlich vor dem Publicum ausgesprochen haben, eigentlich nur Rosenkranz zu nennen.

Rosenkranz ist ein höchst achtungswerthes und wohlthätiges Element in der Hegel'schen Schule. Die Klarheit und Beweglichkeit seines Geistes wirkt der Neigung zu formalistischer Verknöcherung, welche in dieser Schule, in Folge der formalen Ausbildung des Hegel'schen Philosophirens, nicht gering ist, entgegen; seine Vielseitigkeit wehrt der Engherzigkeit und Geschmacklosigkeit, die wir an Manchen bemerken, welche die Hegel'sche Philosophie nur mit Einem speciellen Fache in Verbindung gesetzt haben; mit wahrhafter Liberalität endlich, die er in

der von ihm besser als von den meisten andern Hegel'schen Theologen benützten Schule Schleiermacher's sich erworben, ist er schon mehrmals Beschützer von Erscheinungen geworden, an welchen unverständiger Eifer über dem schroff hervortretenden Falschen das Wahre und Gute übersehen, und welche auf den Ruf einiger Zionswächter hin das übrige Publicum, entweder unbesehen, oder furchtsam und pharisäisch, mitverdammt hatte. So dürfen wir denn von Rosenkranz auch an diesem Punkte erwarten, weder mit hohlen Formeln abgespeist, noch in der Enge eines ungebildeten Standpunktes festgehalten, noch ängstlich oder heuchlerisch um die schwierigen Stellen herumgeführt zu werden.

„Alle Widersprüche — bemerkt Rosenkranz — welche die äußere Geschichte Christi uns liefert, kann man gern zugeben, ja man muß es, wenn man nicht einen Selbstmord der Intelligenz begehen will [1]). Die Philosophie kann sich nicht darauf einlassen, die wunderbaren Begebenheiten in Christi Leben deduciren zu wollen. Sie würde mit solchem Unterfangen, so ehrlich und religiös es gemeint wäre, der Religion selbst eher Nachtheil als Vortheil stiften. Aber sie kann wohl sagen, wie sie in dem Aposteriorischen, der geschichtlichen Existenz, das Apriorische, die Vernunft, ausgedrückt findet. So muß sie es dann ganz vernünftig finden, wenn der Tradition zufolge Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben, und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Facta widersprechen Allem, was die Philosophie weiß; sie passen nicht in ihre Begriffe, und aus Liebe zur Wahrheit muß sie stolz genug sein, sich nicht mit Accommodationen zu übereilen. Allein das wird ihr frei stehen, aufmerksam zu machen, wie der Gedanke, daß die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen keine nur momentane und transeunte, sondern ewige ist, nicht anschaulicher als durch die Thatsache der Himmelfahrt ausgedrückt werden kann" [2]).

---

1) Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Vorwort, S. XVIII.

2) Eine Parallele zur Religionsphilosophie, in Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie, zweiten Bandes erstes Heft, S. 29.

Möchte man hienach vielleicht noch als Sinn des Verfassers vermuthen, nur **a priori** vermöge die Philosophie dergleichen nicht zu construiren; werde es ihr aber, wie im Leben Jesu, gegeben, so könnte sie es hinterher nicht nur in seiner Bedeutsamkeit begreifen, sondern auch in seiner geschichtlichen Wahrheit anerkennen; so zeigt sich das Aufgeben des historischen Charakters solcher Erzählungen deutlich als die Meinung in folgender Äußerung über den bekannten Schleiermacher'schen Ausspruch, daß man sich bei den Sätzen des Symbols: empfangen vom heiligen Geist, und niedergefahren zur Höllen, nichts Bestimmtes denken könne. „Wollte Schleiermacher fragen: was denkst du denn bei jenen für mich leeren Worten? so würde ich kürzlich antworten, wie ich bei der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist denke, daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen, und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte; und bei dem Niedergefahrensein zur Hölle, daß alles Böse, auch vor Christi Erscheinung, nur durch Entgegensetzung gegen ihn Realität hat, denn in sich ist es nichts. Die einzige Bedeutung hat es durch das Gute, was es negiren will, und zugleich ist das Gute das einzige Wesen, wozu das Böse, seiner Hölle zu entfliehen, sich aufheben kann; Christus aber, als der welcher in seinem Willen nur das Gute will, ist es, welcher auch in dem Bösen niederfährt, um in ihm durch die Qual der Entgegensetzung die Freiheit aus dem Gefängniß des bösen Willens zu erlösen, und den Willen seinem wahrhaften Wesen zurückzugeben. Wollte nun Schleiermacher sagen: siehe, da gibst du mir ja eine ganz rationalistische Auslegung der Dogmen, denn weder an eine sinnliche Erscheinung (und Wirksamkeit) des heiligen Geistes, noch an eine sinnlich existirende Hölle scheinst du zu glauben, sondern du verstehst die Empfängniß wie Höllenfahrt so, daß jene sagen will, wie Christi Wille absolut und von Anbeginn der heilige gewesen; diese aber bedeuten soll, daß nur Christus wie von der Sünde so von den Schmerzen, welche sie als Negation der Freiheit sich erzeugt, zu befreien im Stande ist, und daß schon vor der Stiftung des Christenthums

als Erscheinung dieß Verhältniß zwischen dem Guten und Bösen da war: — so würden wir wieder erwidern, daß dem allerdings so sei, daß wir aber damit in jenen Vorstellungen, wie uns schiene, ohne Künstelei und Zwang, etwas sehr Bestimmtes ausgedrückt zu finden so glücklich wären; wolle er ein solches Verfahren, den allgemeinen, ewigen, Inhalt jener zunächst historisch begründeten Vorstellungen mit Klarheit zu denken, Rationalismus nennen, so hätten wir nichts dawider, weil wir der festen Überzeugung wären, daß das wahre Christenthum vernünftig, und die Vernunft christlich sei [1]). Hier brauchte Rosenkranz das, was er sich bei jenen Ausdrücken des Symbols denke, nicht so weit zu suchen, wenn ihm nicht die historische Realität der Züge aus dem Leben Jesu, auf welche sie sich beziehen, undenkbar oder mindestens zweifelhaft geworden war.

Keinen Zweifel endlich über seine wahre Meinung läßt folgende Erklärung übrig: „Der Verstand, welcher in der Täuschung von einem äußern Verhältniß zwischen Ursach und Wirkung befangen bleibt, setzt für die Wirkung, für die Heiligkeit Christi, die Ursach als den Geist Gottes so, als wenn derselbe natürlich und sinnlich (was denn freilich hypermystisch und unbegreiflich) Christum erzeugt habe. Nun ist klar, daß Christus als der Sohn Gottes und als der Erlöser der Welt durchaus keinen andern Vater als nur den göttlichen Geist hat, und daß er von dieser Seite nur durch ihn, nicht durch einen Menschen, gezeugt ist. Aber eben, weil hierin nur der wirkliche Geist Bedeutung hat, ist die andere Seite, die der natürlichen Geburt, von einer untergeordneten Bedeutung" [2]). Jedenfalls eine Deduction der übernatürlichen Empfängniß Jesu, wie sie Herr Bauer gegeben hat, kann dem Obigen zufolge auf dem Standpunkte von Rosenkranz nicht minder ungereimt als auf dem meinigen erscheinen.

Auch die Wunder in den Evangelien glaubt Rosenkranz wenigstens nicht alle festhalten zu müssen. „In der Geschichte

1) Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, S. 111 f.
2) Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, S. 151.

Christi muß man, ihm zufolge, diejenigen Wunder, die mit Christo, und diejenigen, die von ihm geschehen, unterscheiden. Beide formiren zwei ganz getrennte Sphären. Jene passiven Wunder haben mehr einen mythischen Charakter, und sind (wie die himmlischen Stimmen, die ihm zurufen, wie die Himmelfahrt u. a.) viel seltsamer als die activen, welche meist Heilungen kranker Menschen sind, besonders auch solcher, die an Geisteszerrüttung darniederliegen. Manche derselben, wie die Verwandlung des Wassers in Wein, wie das Wandeln auf dem Meer, die Verfluchung des Feigenbaums, der Fang des Staters im Fischmaul u. a. widerstreben — abgesehen von ihrer herrlichen Poesie und deren Sinn — aller Begreiflichkeit so sehr, daß bei ihnen nichts übrig bleibt, als ihre Unbegreiflichkeit anzuerkennen" [1]).

Doch durch alle diese Einräumungen „kann — nach der Überzeugung von Rosenkranz — die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung (in Christo), nicht verletzt werden". Zwar „ist an und für sich die ganze Geschichte, des Bösen in ihr ungeachtet, immerfort vor Jesu Auftreten wie nach demselben in dem Proceß der Menschwerdung Gottes begriffen; bei Jesu als Vergangenem und Einzelnem kann nicht stehen geblieben werden, da die Zusammendrängung der ewig sich selbst gleichen Idee auf jenes Geschehensein ein spielendes Erkennen wäre, welches das unendliche Leben Gottes äußerlich abgränzen wollte". Dennoch aber bleibt es gewiß, „daß jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, so daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können — daß sie allein und außer ihr kein anderer Mensch, dem Begriffe angemessen, die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht hat. Von dieser Seite ist nur Jesus der eingeborene Sohn Gottes, der in der Erscheinung Christi sich als punctuelles Dasein auf absolute Weise gesetzt, und in deren gediegener Einzelheit die Idee den Beweis ihrer Wirklichkeit geführt, die göttliche Natur sich auch actu als die

1) A. a. O. S. 161.

Wahrheit der menschlichen bewiesen hat." — Von hier aus sucht Rosenkranz, in ähnlicher Weise wie Bauer, die Wunderthätigkeit Christi (sofern er nur einen Theil der evangelischen Wundererzählungen historisch verdächtig findet) zu deduciren [1]), worüber ich auf das oben Auseinandergesetzte verweise. — „Ich sehe — bemerkt er sofort, wie schon oben angeführt werden mußte, gegen mich — den Grundfehler der Strauß'schen Auffassung darin, daß er die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjectivität, in der Gattung der Menschheit will gelten lassen. Christus ist kein Collectivum von Prädicaten, welche der Geist der Menschheit ihm zuertheilt hätte: er ist die concrete Einheit derselben" [2]).

Der Beweis für diese Behauptung ist nicht sowohl geführt, als vielmehr nur angedeutet in den Sätzen: „Das Wesen der Idee schließt gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich; der Gedanke, in der Menschheit Christum zu sehen, erhält erst durch die Vermittlung der absoluten Menschwerdung Gottes volle Wahrheit, und wird durch sie keineswegs aufgehoben". Das Letztere läuft auf die von uns oben bestrittene Meinung hinaus, als ob die Verwirklichung des Göttlichen in der Menschheit überhaupt, wegen der Unvollkommenheit jedes einzelnen Individuums, keine wahrhafte wäre; das Erstere ist ein Paralogismus, welcher auf der Verwechslung des Einzelnen und eines Einzelnen beruht. Im Wesen der Idee liegt es, daß sie in den Einzelnen erscheint, daß sie die menschlichen Individuen zu Trägern ihres absoluten Inhalts macht, sofern eben die Individualität, Subjectivität, nach Hegel's Ausdruck, die letzte Zuspitzung des Geistes ist. Daß nun aber irgend ein einzelnes Individuum ausschließlich die volle Verwirklichung der Idee sein müsse, liegt in dem Wesen der Idee auf keine Weise; wenigstens reicht die obige Beweisführung von Rosenkranz so wenig zu, als die ander-

1) Encyklopädie der theol. Wissenschaften, S. 160 f.

2) A. a. O. S. XVII. f. 31. Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre.

weitige: Christus bleibe einzig, „weil die Geschichte wie die Natur wohl im Zufälligen, aber nicht im Nothwendigen sich wiederhole, d. h. das Überflüssige thue; noch ein Christus aber als individuelle Erscheinung wäre gerade so überflüssig, als noch ein neuer Adam, natürliche Menschen zu erzeugen [1]."

So viel liegt wohl noch im Wesen der Idee, daß nicht blos, wie in allen natürlichen und geistigen Gebieten, die Individuen zur Idee sich überhaupt verschieden, als mehr oder minder vollkommener Ausdruck derselben, verhalten; sondern daß auch bestimmter, was die Eigenthümlichkeit der Geschichte ist, eine Anzahl von Individuen als Genie's, mithin im Verhältniß zu den übrigen als bestimmend und epochemachend, hervortritt; daß endlich in specieller Beziehung auf die Religion, als Vermittlung des Menschlichen mit dem Göttlichen, ein Individuum sich denken läßt, welches das Ziel dieser Vermittlung, das Zusammenfallen beider Seiten im Selbstbewußtsein, erreicht hätte: — allein nur die Denkbarkeit, nicht die Nothwendigkeit eines solchen Individuums läßt sich philosophisch deduciren; daß aber eben Jesus dieses Individuum wirklich gewesen, und daß nur er und sonst kein Anderer vor und nach ihm jenes **non plus ultra** der religiösen Entwickelung erreicht habe, dieß kann wieder nicht philosophisch, sondern nur geschichtlich nachgewiesen werden.

Mit dieser Abweichung von Rosenkranz also, mit der Behauptung, daß die Wahrheit der evangelischen Geschichte von der Philosophie aus weder ganz noch theilweise sondern die Prüfung derselben durchaus der historischen Kritik freizulassen sei, würde ich auf

3. Die linke Seite der Hegel'schen Schule

treten, wenn es diese Schule nicht vorzöge, mich aus ihrem Bereiche ganz auszuschließen und anderen Geistesrichtungen zuzuwerfen; — freilich nur, um mich von diesen, wie einen Ball, wieder zurückgeworfen zu bekommen.

1) Encyklopädie der theol. Wissenschaften, S. 39.

Die theologischen Studien und Kritiken.



I.

Sendschreiben an Herrn Dr. Ullmann.

Euer Hochwürden

mögen die Freiheit, die ich mir nehme, unangemeldet und Ihnen persönlich unbekannt ein Sendschreiben an Sie zu erlassen, vermöge desselben Sinnes entschuldigen, durch welchen Sie mich verlockt haben, es zu thun.

Wie ich nämlich in der Reihe zu beantwortender Gegenschriften, welche ich mir vorgezeichnet, an Ihre Recension meines L. J. in Ihren theologischen Studien und Kritiken komme: steigt mir der Gedanke auf, was ich hierüber zu sagen hätte, geradezu an Sie selbst zu richten; — und einem so friedlichen Gedanken, wenn er in einem so kriegerischen Geschäfte, wie ich es gegenwärtig betreibe, an uns kommt, sollen wir doch wohl nicht widerstehen. Zumal wenn wir seiner Gründe so deutlich als ich im vorliegenden Falle, uns bewußt sind. Nicht allein zähle ich nämlich die bezeichnete Recension zu dem Besten, was über meine Kritik des Lebens Jesu erschienen ist, indem sie, unerachtet ihres verhältnißmäßig geringen Umfangs, doch fast alle Hauptpunkte, auf welche es in dieser Sache ankommt, treffend hervorhebt und glücklich beleuchtet; sondern sie ist mir auch, sofern ich von dem Neander'schen Gutachten absehe, an welches sie sich würdig anschließt, die einzige theologische Beurtheilung meiner Schrift, von welcher ich nicht durch Leidenschaftlichkeit oder Vornehmheit im Tone, durch Härte und Ungerechtigkeit des Urtheils abgestoßen, vielmehr durch eine auch den Widerspruch mäßigende Liberalität angezogen worden bin. Habe ich deßhalb keinen Gegner, mit dem ich mich lieber ausgleichen möchte: so soll, wenn auch in der

Sache diesem Wunsche bis jetzt noch allzu Vieles entgegensteht, doch die Form meiner Entgegnung von demselben Zeugniß geben.

Euer Hochwürden unterscheiden — denn davon gehen wir doch wohl am zweckmäßigsten aus — für die Beurtheilung theologischer Werke einen zwiefachen Gesichtspunkt: den religiös-kirchlichen und den rein wissenschaftlichen [1]). „Beide Interessen, bemerken Sie, dürfen nie ganz auseinandergehen, auch wenn eines oder das andere, je nach dem besondern Zwecke des Verfassers, überwiegen sollte. Der Wissenschaft soll freilich nichts vergeben werden, aber wir haben auch nie zu vergessen, daß die Theologie eine Wissenschaft für die Zwecke der Religion und Kirche, daß sie, im rechten Sinne genommen, eine wesentlich praktische Wissenschaft ist; ihre Resultate sollen nicht nach dem Gebrauche eingerichtet, aber doch so beschaffen sein, daß man sie auch brauchen kann; sie hat ein solches Verhältniß zwischen dem Glauben und der Erkenntniß zu vermitteln, wie es in einer gegebenen Kirche bestehen kann".

Es ist vielleicht nur eine formelle Differenz, daß ich mit diesen Sätzen mich nicht einstimmig finde. Das Auch gefällt mir nicht, wodurch die kirchliche und die wissenschaftliche Rücksicht verknüpft sind. Der Wissenschaft soll nichts vergeben werden, aber auch der Religion und Kirche nicht; — wie, wenn nun die Wissenschaft einmal eben verlangte, der Kirche etwas zu vergeben, gewisse Stücke des kirchlichen Glaubenssystems fallen zu lassen: soll in diesem Falle die Wissenschaft ihre Resultate verschweigen oder modificiren, damit die Kirche sie „auch brauchen könne"? und wäre es dann nicht doch an dem, was Euer Hochwürden selbst nicht wollen, daß die Wissenschaft „ihre Resultate nach dem (kirchlichen) Gebrauche einrichten" müßte? Wo zwei Gebiete auseinandergehalten werden, und doch nicht in Widerstreit gerathen sollen, da wird eins von dem andern abhängig gemacht, und wenn der Hauptaccent auf die Achtung der Wissenschaft vor der Kirche gelegt, daß aber auch diese jene nicht beeinträchtigen dürfe, nur durch ein Zwar bevorwortet wird: so scheint es auf eine

1) Theologische Studien und Kritiken 1836, 3, S. 776.

Unterordnung des wissenschaftlichen Interesses unter das kirchliche in der Theologie hinauszulaufen. Nun ist aber die Theologie nichts Anderes, als die wissenschaftliche Bearbeitung des kirchlichen Inhalts, und für irgend einen Theil desselben Unterordnung der Wissenschaft unter die Interessen der Kirche fordern, heißt verlangen, daß in diesem Stücke die Theologie sich selbst aufgeben solle.

Das ist aber gewiß nicht die Meinung von Euer Hochwürden; vielmehr geht Ihr Ausspruch, daß die Wissenschaft, ohne sich etwas zu vergeben, doch auch die Kirche nicht verletzen dürfe, wohl nur aus der Überzeugung hervor, daß beide einander gar nicht wirklich entgegen sein können, daß sie mithin in der That nicht zwei getrennte Gebiete, oder doch von einem gemeinschaftlichen Höheren abhängig, seien. In gewissem Sinne theile auch ich diese Überzeugung: nur darf sie von der Wissenschaft nicht vorausgesetzt werden, sondern diese muß stets so verfahren, daß sie es darauf ankommen läßt, ob sie mit der Kirche im Frieden bleiben wird oder nicht. Selbst bei jener Voraussetzung übrigens sind es dann nicht sowohl zwei verschiedene Maßstäbe, die an ein theologisches Werk zu legen sind, als vielmehr blos Einer, der wissenschaftliche, von welchem der kirchliche nur die Kehrseite ist: indem, was wissenschaftlich wahr ist, den wahren kirchlichen Interessen nicht wirklich entgegen laufen, was aber diese verletzt, auch nicht wissenschaftlich wahr sein kann.

Doch, wie gesagt, dieß betrifft am Ende nur den Ausdruck; wie denn Euer Hochwürden weitere Ausführung, nachdem Sie wenige Worte über den kirchlichen Gesichtspunkt vorangeschickt, sofort durchaus auf das Wissenschaftliche geht. In kirchlicher Rücksicht ist es hauptsächlich das Verhältniß meiner Schrift zu den Laien, welches Sie bedenklich finden, und weßwegen Sie von mir verlangen, ich hätte mein Buch „auch durch die lateinische Sprache dem Kreise der Laien entziehen und auf den der Gelehrten beschränken sollen; denn so wie die Sache jetzt stehe, werden sich doch allzu viele Unberufene den Vorwitz stechen lassen, in dem Buche herumzulesen, und das für sie am wenigsten Taugliche herauszunehmen; solche werden dann aber meist auch der zerstö-

renden Kritik widerstandlos preisgegeben, und nicht fähig sein, als relativen Ersatz für die verlorene Wirklichkeit ein irgend festes ideales Gebiet zu gewinnen, sie werden in einen Zustand des religiösen Nihilismus versinken, den gewiß ich selbst nicht als wünschenswerth betrachten könne" [1]).

Gewiß nicht; aber es ist mir auch weder bekannt geworden, noch an sich glaublich, daß mein Buch bei Nichttheologen, die nicht vorher schon auf einem ähnlichen, wo nicht auf einem noch gefährlicheren Standpunkte sich befanden, mehr als nur die Neugier aufgeregt, daß es wirkliche Eroberungen in solchen Kreisen gemacht hätte. Der Laie, welcher noch innerhalb des kirchlichen Glaubens, sei es in altorthodoxer, oder pietistischer, oder welcher andern Form, steht, der ist doch wohl nicht, so wie Euer Hochwürden es darstellen, „widerstandlos" gegen die zerstörende Kritik, sondern, wenn ihm auch gelehrte und dialektische Waffen gegen dieselbe nicht zu Gebote stehen, so hat er dafür an der gediegenen Unmittelbarkeit seines Glaubens einen Fels, an welchem er die Waffen der Kritik zerschlagen kann. Die vom Zweifel angesteckten Laien aber sind entweder rohe, welche in meinem Buche Beschönigung ihrer Irreligiosität, Sinnlichkeit, Gemeinheit gesucht haben: für den Schaden, welchen solche etwa daran genommen, machen mich Euer Hochwürden gewiß selbst nicht verantwortlich, aus dem doppelten Grunde, weil erstlich dergleichen Beschönigungen in der That nirgends in meinem Buche liegen, dann aber auch, weil, wer einmal gemein sein will, Vorwände für seine Gemeinheit jedenfalls zu finden weiß. Von den gebildeteren und besseren Nichttheologen, bei welchen meine Kritik des Lebens Jesu Anklang finden konnte, stehen manche auf dem Standpunkte Voltaire's und des Wolfenbüttler Fragmentisten, und Euer Hochwürden räumen mir wohl ein, daß solchen meine Behandlung der Sache, statt etwas an ihnen zu verderben, vielmehr eine ungleich würdigere Ansicht bot; überdieß werden wir für diese, und noch mehr für andere, vom Zweifel nur leicht berührte, den

---

1) A. a. O. S. 777.

Werth der populären Gegenschriften nicht so gering anschlagen wollen, um nicht möglich zu finden, daß durch dieselben (und daß dergleichen gegen mein Buch erscheinen würden, konnte ich ja wohl voraus in Rechnung nehmen) manche zum vollen, nunmehr überdieß durch die Überwindung des Zweifels gestärkten, Glauben zurückgeführt werden dürften.

Gesetzt aber auch die Gefahr wäre größer, als ich sie dafür anerkennen kann, so wäre doch die Vorsicht, welche ich nach Euer Hochwürden Ansicht hätte in Anwendung bringen sollen, schwerlich ausreichend gewesen. Ja, wenn wir lauter Theologen hätten, welche, wie Euer Hochwürden, mit dem ehrwürdigen Neander die Überzeugung theilen, „daß die zwischen den wissenschaftlichen Theologen obwaltenden Differenzen, mögen sie in Vorlesungen oder Schriften vorgetragen sein, nicht durch solche Zeitschriften, welche zunächst auf ein praktisch-christliches Interesse berechnet sind, vor den Richterstuhl der Laien, welche einer theologisch-wissenschaftlichen Bildung ermangeln, gebracht werden dürfen" [1]) — in diesem Falle möchte sich wohl durch Abfassung einer Schrift in lateinischer Sprache das Bekanntwerden ihrer Resultate außerhalb der Gränzen des gelehrten Publicums verhüten lassen. So hingegen, wie jetzt unter uns die Sachen stehen, wo eine Masse von Blättern sich beeilt, was in der gelehrten Welt erscheint, alsbald unter dem Volke zu colportiren; wo eine nicht geringe Anzahl von Theologen demagogisch sich auf die Laien stützt, dieselben gegen ihre wissenschaftlichen Gegner aufregt, um desto eher sich diesen gegenüber halten zu können: wie lange, glauben Euer Hochwürden, würden solche Theologen sich enthalten haben, ihren Zuhörern oder Lesern Proben von der neuen Ketzerei aufzutischen? Zumal die Sache ein unmittelbares praktisches Interesse hatte. Als der erste Band meiner Schrift über das Leben Jesu erschien, bekleidete ich noch eine Art von theolo-

1) Neander: Erklärung über meine Theilnahme an der evangelischen Kirchenzeitung, und die Gründe, mich von derselben ganz loszusagen. Evang. K. Z. 1830. No. 18. S. 137.

gischem Lehrämtchen an unsrer Landesuniversität: wie lange würde wohl, auch wenn das Buch nicht deutsch geschrieben gewesen wäre, unser Christenbote gesäumt haben, durch Verdeutschung und öffentliche Ausstellung der Hauptresultate desselben die Behörde zu meiner Entfernung zu nöthigen? oder gesetzt er hätte gesäumt, um seinen geistlichen Obern nicht vorzugreifen: so würde die große Tuba in Berlin nur um so lauter die Kunde über das gesammte Deutschland ausgerufen haben. Später wurde von meiner Berufung nach Zürich die Rede: um eine solche Gefahr abzuwenden, würde — ich möchte immerhin lateinisch geschrieben haben — gewiß der verewigte Verfasser der Laienworte sammt dem Herrn **V. D. M.** Zeller in Zürich das Wort genommen, und nicht allein was sich anstößig Lautendes in meinem Buche wirklich fand, dem dortigen Publicum zur Warnung vorgelegt, sondern auch, wo sie nichts dergleichen fanden, es in gottseligem Eifer dazugemacht haben [1]). Unter diesen Umständen war, wie Euer Hochwürden jetzt vielleicht selbst geneigter sind zuzugeben, auch durch die Abfassung meines Buchs in lateinischer Sprache die Verschleppung seiner Resultate in nichttheologische Kreise nicht wohl zu verhüten.

Hier hat auch dasjenige seine Stelle, was Euer Hochwürden über den Titel meines Buches bemerken, ich habe, indem ich statt des angemesseneren: Kritik der evangelischen Geschichte, den Titel: Leben Jesu, gewählt, „der Neigung, ein großes Lesepublicum zu gewinnen, zu viel nachgegeben" [2]). Ich habe über diesen Punkt der Hegel'schen Schule gegenüber Gelegenheit genommen mich

1) Der Verf. der Laienworte schreibt mir die Behauptung zu, daß Jesus im Ehebruch erzeugt sei, eine Ansicht, die mein Buch in den stärksten Ausdrücken zurückweist, und Herr Zeller referirt dieß in seinen Stimmen aus der evangelischen Kirche S. 28., ohne die lügenhafte Angabe, die freilich gar zu sehr dazu einlud, sie utiliter zu acceptiren, mit einer Sylbe zu berichtigen. Warum auch? Haeretico non est servanda fides. Der fromme Zweck heiligt das Mittel.

2) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 780.

auszusprechen, und erlaube mir daher, mich auf das dort Auseinandergesetzte hier zu berufen [1]).

Über die Art, wie Euer Hochwürden, nach Erledigung des kirchlichen, mein Werk nunmehr vom reinwissenschaftlichen Standpunkte charakterisiren [2]), habe ich keinen Grund, mich zu beklagen. Nicht nur gestehen Sie demselben die allgemeinen Erfordernisse eines wissenschaftlichen, insbesondere kritischen Werkes: ausreichende Belesenheit, Schärfe und Gewandtheit, verbunden mit wissenschaftlichem Ernste, zu, und unterscheiden Sich hiemit von denjenigen, welche, indem sie an einem Gegner gar nichts Gutes lassen zu dürfen glauben, dadurch ihre Leidenschaftlichkeit oder ihre Unredlichkeit beurkunden — vielleicht aber auch ihre Schwäche, sofern sie den Feind in der öffentlichen Meinung nicht stürzen zu können hoffen, wenn sie ihn nicht vorher verkleinert haben. Nicht nur dieß: sondern auch Wichtigkeit für unsere Zeit; Nothwendigkeit in derselben, als letzte Spitze einer längst in der Theologie vorhandenen Richtung, und zwar einer Richtung, welche Sie keineswegs mit der evangelischen Kirchenzeitung zu verdammen gesonnen sind; Wirkungen ferner, welche Sie nicht für unheilsam ansehen können, wie Scheidung der Elemente, Entscheidung schwankender Zustände auf dem theologischen Gebiete, schreiben Euer Hochwürden meinem Werke zu.

Wenn Euer Hochwürden dabei meine Schrift nicht zu denjenigen zählen zu können glauben, welche dadurch „Epoche machen, daß sie etwas positiv Neugestaltendes, den Anfang einer neuen Entwicklungsreihe, in sich schließen", sondern zu denen, welche „es in der Art thun, daß sie eine Krisis, den vorläufigen Abschluß einer Periode, herbeiführen, ohne gerade selbst den Keim einer neuen Bildung in sich zu tragen": so fragt sich, ob der Grund davon blos in mir und meiner subjectiven Unzulänglichkeit, oder ob er in der Sache, in der gegenwärtigen Lage der theologischen Wissenschaft, zu suchen ist. Euer Hochwürden zwar

---

1) Siehe oben S. 59 f.

2) Theol. Stud. und Krit., a. a. O. S. 778 ff. Vergl. S. 773 ff.

glauben mit Neander den Grund darin zu finden, „daß der Scharfsinn in meinem Werke ein blos zersetzender sei; von einer rechten Reconstruction des kritisch Auseinandergelegten, von jener positiven Macht des Geistes, die in allen wahrhaft reformatorischen Theologen neben dem kritischen und polemischen Elemente sich finde, lasse sich bei mir nicht viel verspüren". Allein wenn ich, gegenüber der Masse desjenigen, was auch nach Euer Hochwürden Urtheile in unsern Evangelien schwankend und in deren bisheriger Bearbeitung untauglich ist, den Mangel an controlirenden Quellen und brauchbaren Vorarbeiten, wie namentlich vorurtheilsfreie Aufhellung der damaligen jüdischen Zustände, bedenke: so weiß ich nicht, ob unter solchen Umständen auch ein besser Begabter und Ausgerüsteter vorerst mehr Positives als ich zu geben im Stande gewesen wäre, wenn er nicht unhaltbares Alte beibehalten wollte.

Doch nicht blos an dem negativen Inhalte, sondern auch an der Form, in welcher ich denselben vortrage, haben Euer Hochwürden Anstoß genommen. Zwar erkennen Sie, unerachtet Ihrem Urtheile nach meine „Rede dem Gegenstande gemäß oft höher gehalten sein könnte", doch an, daß ich „nicht frivol, und daß, wie das Ganze meiner Darstellung unverkennbar zeige, es mir um die Sache, nicht um einen augenblicklichen Effect, zu thun sei": dessenungeachtet glauben Sie „nicht verhehlen zu dürfen, daß die Kälte und Schonungslosigkeit, welche durch das Ganze hindurchgehe, und sich bisweilen bis zum bittern Hohne steigere, etwas Verletzendes habe". Zwar Euer Hochwürden „verlangen von dem Kritiker nicht Salbung, Erbaulichkeit, oder künstliche Verhüllung der Resultate: aber wenn es sich um Dinge handle, welche seit Jahrtausenden die Grundlage der höheren Bildung, und vielen Millionen das Gewissеste und Heiligste sind, so gehe doch der Theologe, welcher derselben religiösen Gemeinschaft angehöre, schonend damit zu Werke, und lasse solche Dinge nicht verpuffen, wie Seifenblasen. Man könne sich vielleicht gedrungen fühlen, auch altehrwürdige Glaubensbestandtheile der Gewalt der Wissenschaft aufzuopfern, aber man werde es nicht

mit Heiterkeit, sondern mit Schmerz thun, und dieß werde sich, ohne daß man es zu sagen brauche, in einem tieferen Ernste der Darstellung ausdrücken. Aber dieses, so zu sagen, tragische Gefühl herrschte nirgends bei mir; ich gebe Alles mit unglaublicher Gleichmüthigkeit hin".

In ein Geschäft von der Natur desjenigen, welches ich in meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu zu vollziehen hatte, spielen dreierlei Gesichtspunkte herein, von welchen jeder einen andern Ton der Darstellung zu fordern scheint [1]. Wollte der Theologe von seinem persönlichen Standpunkte aus, biographisch oder nach der Art von Bekenntnissen, darlegen, wie er zur kritischen Stellung dem biblischen Buchstaben gegenüber, zur Einsicht in den mythischen Charakter mancher evangelischen Erzählungen, gelangt ist: so könnte der Ton einer solchen Darstellung — ich will nicht sagen, ein komischer, aber doch nur ein heiterer, sein, sofern die Lossagung vom starren Glauben an den Buchstaben der Bibel, namentlich auch in Bezug auf ihren geschichtlichen Theil, die Entlastung von einer Masse trostloser Probleme, an welchen — wie am Sonnenstillstande des Josua, dem Esel des Bileam, der Versuchungsgeschichte, Himmelfahrt u. dgl. — er sich so lange ohne Erfolg zerarbeitete — sofern dieß, als ein Befreiungsproceß des Geistes, diesem nur eine leichte, heitere Stimmung geben kann. Wer die evangelischen Erzählungen kritisch betrachten gelernt hat, dem sind sie ja nicht mehr in ihrer Eigenschaft als Geschichten heilig, und es ist ihm nicht zuzumuthen, daß er über den Untergang ihrer historischen Geltung Schmerz empfinde. Aber, wenn nicht ihm, so ist doch Andern, so ist allen denen, welche zwischen Factum und Idee nicht zu unterscheiden wissen, ist der ganzen Christenheit, soweit sie noch im einfachen Glauben steht, eben die Geschichte als solche heilig, und von diesem Standpunkte der Gemeinde aus, den er ehren, auf den er sich sympathisch versetzen soll, spielt in das Thun des

1) Mit der folgenden Auseinandersetzung sind die früheren Bemerkungen, S. 28 ff., zu vergleichen.

Kritikers das tragische Gefühl über den Untergang altehrwürdiger Heiligthümer hinein. Nun aber steht der Kritiker als solcher weder auf seinem persönlichen Standpunkte, noch auf dem gläubigen der Gemeinde, sondern auf dem wissenschaftlichen, und dieser verlangt weder einen heiteren, noch einen traurigen, sondern gar keinen Gefühlston für seine Darstellung. Die Wissenschaft denkt, sie empfindet nicht, und wenn meine Darstellung wirklich, wie Euer Hochwürden von ihr sagen, „gleichmüthig", selbst kalt, ist, so ist sie so wie eine wissenschaftliche Darstellung sein soll. Doch Euer Hochwürden schreiben meiner Darstellung nicht blos Gleichmüthigkeit, sondern „Heiterkeit" zu, und ich ziehe nicht in Abrede, daß der Grundton meines Vortrags in jenem Buche ein heiterer ist. Es ist dieß dem Ausgeführten zufolge ein Durchscheinen des persönlichen Standpunktes durch den wissenschaftlichen. Euer Hochwürden fordern einen schmerzhaften Grundton der Darstellung, d. h. der sympathisch mitempfundene Standpunkt der Gemeinde soll durch den wissenschaftlichen durchschlagen. Streng genommen gehört Eins so wenig zur Sache, als das Andere: es fragt sich nur, welches die wissenschaftliche Entwicklung am wenigsten stören wird. Da wird nun die Stärke des Schmerzgefühls über den Verlust eines Bestandtheils der heiligen Geschichte leicht einschüchternd auf die Kritik wirken: aber freilich ebenso wird andrerseits die Steigerung der Lust bis zu Scherz und Komik der wissenschaftlichen Tiefe hinderlich sein; gemäßigte Heiterkeit dagegen stimmt mit der Herzhaftigkeit gut zusammen, welche die Wissenschaft haben muß: nicht minder aber auf der andern Seite ein zum Ernste gemäßigtes tragisches Gefühl mit der wissenschaftlichen Besonnenheit; so daß zwischen beiden Seiten an sich kein Unterschied, von beiden ebenso das Extrem der Wissenschaft verderblich, als das richtige Maß mit ihr verträglich ist. Von welchem der beiden zunächst nicht wissenschaftlichen Standpunkte der Theologe die gemäßigte Farbe für seine an sich farblose wissenschaftliche Darstellung entlehnen soll, das wird mithin auf seine Individualität ankommen und freizugeben sein; sofern noch bevorwortet ist, daß durch die ruhige Heiterkeit

einer derartigen Ausführung die pflichtmäßige Sympathie mit der Gemeinde nicht in höherem Grade verletzt werden könnte, als durch einen tragischen Ernst das eigene Gefühl des Kritikers: wenn überhaupt auf beiden Seiten, sofern sie sich innerhalb der beschriebenen Gränzen halten, mit Recht von Verletzung gesprochen würde. — Den bittern Hohn, von welchem Euer Hochwürden noch reden, bin ich mir ohnehin bewußt, nur gegen menschliche Auffassung und Auslegung, nicht gegen die Sache selbst, gewendet zu haben.

Daß mein Unternehmen nicht eigentlich neu und originell sei, was auch Euer Hochwürden bemerken, indem Sie erinnern, nicht nur „der Stoff, den ich im Einzelnen gebrauche, sei einem guten Theile nach in der Evangelienliteratur der verflossenen Decennien gegeben, sondern auch der Gedanke, daß der mythische Standpunkt nicht blos auf einige Theile, sondern auf das Ganze des Lebens Jesu angewendet werden müsse, sei auch früher schon ausgesprochen worden; ich habe wesentlich nur das Eigenthümliche, daß ich die mythische Auffassung auf's Vollständigste und Strengste im Einzelnen durchführe, und durch die schärfste, oft beißende Polemik gegen die supranaturalistisch und rationalistisch historische Behandlung, so wie durch stetes Zurückgehen auf alttestamentliche Parallelen und durch Hinweisung auf apokryphische und anderweitige Analogien zu rechtfertigen suche" [1]) — diesen Vorwurf kann ich am gleichmüthigsten unter allen anhören, weil er durch den Augenschein der Wirkung, die mein Buch hervorbrachte, beseitigt wird. So kann kein Buch wirken, das nicht wesentlich Neues gibt, und wenn dessenungeachtet aus meinen eigenen Nachweisungen erhellt, daß ich einen großen Theil des verwendeten kritischen Stoffes Vorgängern verdanke: so wird eben dadurch klar, daß es bei wissenschaftlichen Arbeiten nicht auf den Stoff, sondern auf die Art der Verwendung desselben ankommt. Daß an eine Durchführung des mythischen Gesichtspunktes durch das Ganze der evangelischen Geschichte auch schon Andere vor

1) Theol. Studien, a. a. O. S. 779.

mir gedacht haben, das kann mich nicht in Schatten stellen, der ich jenen, noch dazu ganz unbestimmten Gedanken in meiner Weise näher bestimmt, und was die Hauptsache ist, ausgeführt habe.

Weiter vermissen Euer Hochwürden an meinem Werke noch „gewisse Leistungen, die ich mir, Ihrer Ansicht nach, auch von meinem Standpunkte aus nicht hätte ersparen dürfen". Das Erste, was in dieser Beziehung verlangt wird: vollständigere Entwicklung des Begriffs von Mythus und schärfere Unterscheidung des Mythischen im Heidenthum von dem im Christenthum — davon werden Euer Hochwürden in der zweiten Auflage meines L. J. die Grundlinien gefunden haben[1]); obwohl ich nicht läugne, daß namentlich Euer Hochwürden und Herrn Dr. J. Müller's Recensionen meines Buchs, die mir erst nach dem Abdrucke jener Paragraphen zu Gesichte kamen, noch manches Weitere enthalten, das zu benützen war. Das Andere, was Euer Hochwürden noch wünschten, eine genauere Erörterung des Verhältnisses von Idee und Geschichte, finden Sie jetzt vielleicht in den Verhandlungen des gegenwärtigen Heftes mit der Hegel'schen Schule, welche sich einzig um jenen Punkt drehen. Zu einem Dritten, was Euer Hochwürden in meinem Buche vermissen, einer ausführlicheren Prüfung der äußeren Zeugnisse für die Ächtheit der Evangelien, habe ich in der zweiten Auflage einen Ansatz gemacht, der, obwohl an ihm selbst bei Weitem nicht genügend, doch vielleicht für den Zweck und die Stellung jenes Buches ausreichen dürfte, welches von der Thatsache ausgeht: „daß die kirchlichen Überlieferungen über den Ursprung der neutestamentlichen Bücher höchst unsicher sind, und nur im innern Einklang mit den innern Gründen, nicht aber im Widerspruch mit denselben, etwas gelten können"[2]). Gerade diejenige Richtung der jetzigen Theologie, zu welcher ich Euer Hochwürden wohl nicht mit Unrecht zähle, hat sich durch Läugnung der Ächtheit der Apokalypse, welche

1) 1ter Band, Einleitung, §. 13. 14.

2) De Wette, Einleitung in das neue Testament, §. 193.

doch um kein Haar schlechter, als die des vierten Evangeliums bezeugt ist, am bestimmtesten das Recht abgeschnitten, über Nichtachtung der äußeren Zeugnisse für die Evangelien sich zu beklagen. Endlich vermissen Euer Hochwürden noch Feststellung der Gränzen des Kanonischen und des Apokryphischen, welche allerdings in meiner Schrift nur in einzelnen Winken angedeutet sind.

Den allgemeinen Standpunkt meines Werkes bezeichnen Euer Hochwürden als den mythischen, in dem Sinne, daß „der bei weitem größere Theil dessen, was die Evangelien von Christo erzählen, mit entschiedener Verwerfung der historischen Grundlage als Mythus genommen werde". Darin liege mein Recht wie mein Unrecht. „Kein Unbefangener nämlich werde in Abrede stellen, daß in den Erzählungen von der Stiftung des Christenthums auch Züge vorkommen, die sich in der Sage gebildet haben, daß, wie in jeder Religion, so auch im Christenthum, manches Geschichtliche einen wesentlich symbolischen Charakter habe; aber daraus folge nicht, daß Alles oder das Meiste mythisch oder symbolisch sei, sondern es komme nur darauf an, die Gebiete auseinander zu halten, und die Gränzen gehörig zu bestimmen" 1) — worin ich natürlich mit Euer Hochwürden vollkommen einverstanden bin.

Sofort geben Euer Hochwürden sehr lichtvolle Begriffsbestimmungen von Symbol und Mythus, und unterscheiden innerhalb des letzteren den reinen oder philosophischen Mythus vom historischen, und von diesem, in welchem der geschichtlichen Grundlage gegenüber doch das ideale Moment der freien Bildung noch überwiege, die mythische Geschichte, mit einem **plus** des Historischen, und die eigentliche Geschichte mit blos einzelnen sagenhaften Beimischungen — dieß Alles, um zu zeigen, daß die Gränzlinie zwischen Mythischem und Historischem eine fließende sei, mithin weder, wo einiges Mythische sich findet, da gleich Alles für mythisch erklärt, noch, wo eine wahrhaft geschichtliche Grundlage

1) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 781. 783.

ist, alles und jedes Mythische ängstlich ausgeschlossen werden dürfe.

Dieß, zunächst von den heidnischen Religionen Geltende, auf das Christenthum angewendet, finden Euer Hochwürden das Zugeständniß, daß in demselben Symbolisches vorkomme, unbedenklich; nicht ebenso das, daß Mythisches, indem Sie schon die Übertragung des Ausdrucks: Mythus, aus dem Heidnischen in das Christliche als verwirrend bezeichnen, sich indessen des Streites über das Wort begeben, und in die Ausdrucksweise meines Buches eingehen. Gewiß auch insofern mit Recht, als sich leicht ergibt, daß die Merkmale, in welchen der voraussetzliche christliche Mythus mit dem außerchristlichen übereinkommt, nämlich (Ihrem eigenen Ausdrucke nach) „Darstellung religiöser Wahrheit in geschichtlicher Form" zu sein, das eigentliche Wesen; diejenigen hingegen, durch welche sich heidnische und christliche Mythen von einander unterscheiden sollen, daß nämlich in jenen „ein physikalisches, in diesen ein ethisches Interesse herrsche", nur die nähere Bestimmung dieses Wesens des Mythus ausmachen.

Auf die Frage, „ob sich in der Darstellung von der Stiftung des Christenthums (mythische, oder, wie Sie vorziehen zu setzen) sagenhafte Bestandtheile finden oder nicht", darauf ist, Euer Hochwürden zufolge, „im Allgemeinen eine dreifache Antwort möglich: entweder es ist in der evangelischen und Apostelgeschichte, und, was man dann des Zusammenhangs wegen wird hinzunehmen müssen, in der ganzen Bibel vom ersten Worte der Genesis bis zum letzten der Apokalypse, gar nichts Mythisches, sondern wir befinden uns überall rein und vollständig auf dem Gebiete der Geschichte, und haben jedes Wort so festzuhalten, wie es gegeben ist; oder es ist hier überall und namentlich in den Evangelien gar kein fester und sicher unterscheidbarer historischer Grund, sondern etwa nur ein leiser geschichtlicher Anstoß, von dem dann die Mythenbildung ausgegangen ist, und Alles so überwuchert hat, daß das wirklich Geschehene gar nicht mehr ausgesondert werden kann; oder wir befinden uns in der Schrift, und insbesondere im neuen Testament, allerdings auf historischem

Boden, nur nicht auf gewöhnlich historischem, und nicht überall auf stronghistorischem" [1]).

Die beiden ersten Auffassungsweisen empfehlen sich — nach Euer Hochwürden weiterer Auseinandersetzung — gemeinsam durch den Schein der Einheit und Consequenz; die erste liefert zugleich dem einfachen Glauben und dem kirchlichen Gebrauche einen reichen Inhalt, und wir können den „Theologen beneiden, dem seine Zeit es vergönnte, oder seine Bildung es noch vergönnt, ohne Verletzung des wissenschaftlichen Bewußtseins mit Zuversicht diesen Standpunkt einzunehmen"; aber daß derselbe der ganzen Entwicklung unserer historischen Kritik und unserer Weltanschauung gegenüber auf eine lebendige Weise festgehalten und erfolgreich geltend gemacht werden könne, glauben Euer Hochwürden wenigstens so lange bezweifeln zu dürfen, bis Sie von dieser Seite her, was Sie aufrichtig zu wünschen versichern, durch eine gründliche wissenschaftliche Beweisführung vom Gegentheil überzeugt seien. — Darf ich hier Euer Hochwürden das Geständniß machen, daß mir die Versicherung des aufrichtigen Wunsches, den Buchstabenglauben an die Bibel wissenschaftlich wiederhergestellt zu sehen, etwas gar zu viel Accommodation enthält? Man kann sich wohl einen Augenblick in die Zeit des Ritterthums, der Kreuzzüge, und so auch in die des alten Glaubens — natürlich in die schöne Seite dieser Zustände — hineinphantasiren, und dann auch wohl sie einen Augenblick zurückwünschen: aber das ist immer nur etwas Vorübergehendes, ein phantastischer Anflug, mit dem es im nächsten Momente nicht mehr Ernst ist. Ein Theolog, der so, wie Euer Hochwürden, die Freiheit der neueren Wissenschaft geschmeckt hat, kann in klaren Augenblicken nicht wirklich wünschen, in den Gängelwagen des alten Inspirationsglaubens zurückversetzt zu werden; und das, meine ich, sollen wir den Anhängern dieses Alten unverblümt in's Gesicht sagen, nicht unklare Augenblicke, in welchen uns wohl ein derartiger Wunsch aufsteigen mag, zur Begütigung von Gegnern ausbeuten, die eine solche Anbequemung nur mißbrauchen können.

1) A. a. O. S. 787.

Doch bis jener erwünschte Beweis geführt werden wird, gestehen Euer Hochwürden freimüthig, „manches Volksmäßige, Unvollkommene, selbst in einzelnen Umständen Widersprechende, in der evangelischen Geschichte sei nicht zu verkennen, der unbefangene wahrheitsliebende Sinn müsse in der Kindheitsgeschichte und auch in manchen Punkten der Lebensgeschichte Jesu einen Einfluß der Sage anerkennen".

Lassen nun aber Euer Hochwürden hier die entgegengesetzte Auffassungsweise Fuß fassen und sagen: „Wenn du das geringste Sagenhafte zugibst, so hast du den historischen Grund und Boden verlassen und bist unrettbar der Mythe verfallen; ist erst ein Theil, etwa Anfang und Ende des Lebens Jesu, von der mythisch deutenden Kritik angefressen, so geht der Auflösungsproceß unwiderstehlich durch das Ganze hindurch"; wenn Euer Hochwürden die Kritik so sprechen lassen: so haben Sie freilich das vollkommenste Recht, eine solche vermeintliche Consequenz die Consequenz des Prokrustesbettes zu nennen, da die wahre Consequenz nicht darin bestehe, Einen starren Maßstab anzulegen, und darnach rechts und links über alle Erscheinungen abzuurtheilen, sondern mit Besonnenheit Unterschiede zu machen, und jeden Theil eines historischen Kreises zwar im lebendigen Zusammenhange mit dem Ganzen, aber auch für sich in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit zu betrachten. Alles dieß trifft, wie gesagt, den von Euer Hochwürden bezeichneten Standpunkt, der aber zum Glück nicht der meinige ist. Denn daß, wenn irgendwo in den Evangelien ein mythischer Bestandtheil eingestanden wird, dann Alles in denselben mystisch genommen werden müsse, das habe ich weder irgendwo als Kanon hingestellt, noch bin ich darnach verfahren; sondern nur darauf habe ich aufmerksam gemacht: so gut an einem, ebensogut könne auch an einem andern und an jedem Orte der Evangelien Mythisches sich finden. Nirgends bin ich von einer als mythisch erkannten Erzählung zu einer andern mit der Sicherheit geschritten, daß diese nun gleichfalls mythisch sei, sondern nur so, daß mir ihre historische Geltung bis auf Weiteres unsicher geworden war. Und dieß scheint mir noch immer eine

ganz unumstößliche Wahrheit zu sein: daß, eine Schrift vorerst nur ganz allgemein als ein aus Theilen bestehendes Ganzes betrachtet, mit der Wirklichkeit einer gewissen Beschaffenheit eines Theils die Möglichkeit derselben für alle Theile gegeben ist. Aber eben nur von der Möglichkeit, nicht von der Wirklichkeit oder Nothwendigkeit, ist die Rede, und auch von jener nur an sich oder im Allgemeinen, so daß durch Berücksichtigung der besondern Beschaffenheit eines Theils der evangelischen Geschichte die an sich nicht zu läugnende Möglichkeit seines mythischen Charakters sich für diesen Fall in Undenkbarkeit verwandeln, mithin der historische Charakter als wirklich vorhanden anerkannt werden kann. So habe auch ich, was Euer Hochwürden verlangen, „zwischen den Bestandtheilen der evangelischen Geschichte Unterschiede gemacht“; ich habe die Reden Jesu, als im Ganzen glaubhafter überliefert, von den Erzählungen seiner Thaten und Schicksale, und unter diesen selbst wieder Sicheres von Unsicherem, Glaubwürdiges von Unglaublichem unterschieden; ich habe Grundsätze und Regeln aufzufinden, und in der zweiten Auflage auch zusammenzustellen versucht, nach welchen bei dieser Unterscheidung zu verfahren ist. Diese Grundsätze mögen Euer Hochwürden unzulänglich, selbst irrig, in Anwendung derselben mag Ihnen zu Vieles auf die Seite des Mythischen geworfen zu sein scheinen: daß der Versuch einer Unterscheidung des Historischen vom Mythischen in den Evangelien, wie Sie dieselbe mit Recht verlangen, auch von mir nicht unterlassen ist, werden Sie nicht in Abrede stellen können.

Eine solche Ansicht freilich, wie Euer Hochwürden sie hier zeichnen, welche von Einem als mythisch erkannten Punkte aus gleich das Ganze der evangelischen Geschichte ohne Unterschied zum Mythus machte — eine solche Ansicht würde freilich, auch abgesehen von der Frage über die Ächtheit der Evangelien, an dem Apostel Paulus und seinen Schriften zu Schanden werden. Meine Ansicht dagegen — wenn Euer Hochwürden bemerken, „die gesammte paulinische Lehre setze den Hauptinhalt der Evangelien als einen historischen voraus; Paulus würde nicht zum

Christenthum übergegangen, dem Christenthum nicht treu geblieben sein, wenn es sich ihm nicht in den Grundthatsachen als wohl beglaubigt bewährt hätte"[1]): so läßt ja auch meine Ansicht gewisse Grundthatsachen stehen, und selbst zur Auferstehung Jesu, welche Euer Hochwürden als etwas, das dem Paulus gewiß gewesen sein müsse, besonders hervorheben, verhält sie sich so, daß sie sich immer vorbehält, wenn die Entstehung des Glaubens der Jünger an die Wiederbelebung Jesu rein aus inneren, psychologischen Gründen nicht zu erklären sein sollte, dann irgend ein äußeres Ereigniß, im äußersten Falle selbst ein wirkliches, aber natürliches Wiedererwachen Jesu, hinzuzunehmen[2]).

Doch außer dem Apostel Paulus steht, Euer Hochwürden weiterer Ausführung zufolge, meiner Ansicht „das ungeheure und bis jetzt fortdauernde Factum der christlichen Kirche" entgegen. Über das Paradoxon, welches Euer Hochwürden in der Stiftung der christlichen Kirche durch einen gekreuzigten Juden finden, und nur durch die Annahme der Auferstehung Jesu lösbar glauben, habe ich schon an einem andern Orte Gelegenheit genommen, mich auszusprechen[3]). Treffend führen Euer Hochwürden diese ganze Frage auf das Dilemma zurück, „ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet, oder die Kirche von ihm gebildet sei; ob Christus seinem ganzen Wesen und Wirken nach kirchenbildend, oder die Kirche christusbildend, d. h. christusdichtend, gewesen?"[4]) Beides war der Fall, erwiedere ich; nicht das Verhältniß der einseitigen Causalität, sondern das der Wechselwirkung ist hier anzunehmen. Euer Hochwürden haben vollkommen Recht, wenn Sie es aller Wahrscheinlichkeit und Analogie historischer Entwickelung gemäß finden, daß eine neue Gemeinschaft mit eigenthümlichem Geist und Glauben durch die

---

1) A. a. O. S. 790.

2) S. die weitere Ausführung im ersten Hefte dieser Streitschriften, S. 33 f. vergl. das zweite Heft, S. 50 f.

3) Streitschriften, 1stes Heft, S. 50 f. Anmerk.

4) Theologische Studien, a. a. O. S. 792.

schöpferische Einwirkung eines göttlich ausgestatteten Individuums gebildet worden sei. Auf der andern Seite aber wird, wenn ein so ausgestattetes Individuum wirklich umbildend in seine Zeit eingreifen, Epoche machen soll, eine in der Zeit vorhandene Disposition, das Bereitliegen einer Masse entzündbarer Materie, die nur auf den Funken des Genius wartet, vorausgesetzt. Zu dieser Disposition der Zeit verhält sich die Thätigkeit des genialen Individuums wie das formgebende Princip zum Stoffe, wie Männliches zum Weiblichen: es ist mithin bereits eine Wechselwirkung vorhanden. So fand auch Jesus in seiner Zeit und unter seinem Volke die Erwartungen und Vorstellungen vom Messias, zum Theil schon zu geschichtartigen Zügen ausgebildet, vor; sie waren der Stoff, den er theils selbst sich anbildete und mit seinem Geiste durchdrang, theils wurde derselbe von seinen Anhängern mit seiner Person in Verbindung gebracht — Alles ganz in Analogie mit der sonstigen Weise historischer Entwicklung. Euer Hochwürden selbst bekennen durch den Zusatz, nach meiner Ansicht sei die Kirche christusbildend gewesen „nachdem ihr ein geringer Anstoß gegeben worden", — hiedurch bekennen Euer Hochwürden, daß auch meine Ansicht neben und vor der Thätigkeit der Kirche eine kirchenbildende Thätigkeit Christi hat; so wie andrerseits in Ihrer früheren Einräumung sagenhafter Züge in den Evangelien das liegt, daß auch nach Ihrer Ansicht der Kirche die christusdichtende Thätigkeit nicht ganz abzusprechen ist. Der Gegensatz ist mithin kein ausschließender, sondern es handelt sich in letzter Beziehung nur um ein Mehr oder Weniger, nur darum, welche von beiden Thätigkeiten die überwiegende gewesen ist.

Daß nach unsrer Ansicht die Kirche zu ihrer christusbildenden Thätigkeit nur einen „geringen Anstoß" bekommen — in diesem Ausdrucke von Euer Hochwürden liegt die Vorstellung, daß meine Kritik den Antheil der Person Christi an der durch das Christenthum herbeigeführten Epoche im Verhältniß zu der Mitthätigkeit der Gemeinde als bei weitem untergeordneten betrachte. Diesen Anschein kann es gewinnen, wenn dem weitschichtigen

Kreise von Erzählungen gegenüber, welche die Kritik für unhistorisch erklärt, auf das wenige Thatsächliche gesehen wird, das sie aus dem Leben Jesu übrig läßt. Allein hiebei ist bereits der Unterschied intensiver Größe von extensiver übersehen, und, der belebenden Kraft gegenüber, der Masse zu viel Ehre erwiesen. Gesetzt, alle messianischen Geschichten, welche die Evangelien von Jesu erzählen, wären ihrem Inhalte nach bereits vor ihm in der Messiasvorstellung seines Volkes vorhanden gewesen, und ihm käme nur zweierlei zu: erstlich, die Überzeugung, er sei der Messias, sowohl selbst gehabt, als den Zeitgenossen mitgetheilt, diese mithin veranlaßt zu haben, jene Erzählungen aus Erwartungen in Geschichten, und zwar mit ihm vorgegangene Geschichten, umzusetzen; zweitens, diesen Erzählungen einen idealeren, milderen, mit Einem Worte den christlichen, Geist einzuhauchen: so bliebe, da ohne ihn jene Erwartungen nicht zu Geschichten geworden sein, und ohne die Umbildung durch seinen Geist die Geschichten keinen religiösen Werth haben würden, dennoch nach richtiger Schätzung Christo der bei weitem überwiegende Antheil an der Ausbildung des neutestamentlichen Inhalts. So steht es aber nicht einmal, daß die Kritik nahezu alle evangelischen Geschichten als vor ihm in der messianischen Hoffnung vorhanden, oder nach ihm in der Gemeinde gedichtet (welches Letztere übrigens schon eine mittelbare Production Jesu selbst wäre) betrachtete: sondern einen nicht unbedeutenden Theil jener Erzählungen läßt auch sie in historischem Werthe, und nimmt man die synoptischen Reden Jesu hinzu, so wird selbst nach der nur auf die Masse reflectirenden Betrachtung das Verhältniß zwischen demjenigen in den Evangelien, was Christo selber, und was der jüdischen Erwartung oder der Begeisterung der Gemeinde angehört, sich ganz anders stellen. Überdieß aber handelt es sich, Euer Hochwürden eigener Fragestellung gemäß, nicht um den Antheil an dem Inhalte der Evangelien, sondern an der Stiftung der Kirche, und diese würde aller jener Erzählungsstoff ohne die Person und die Reden Jesu niemals zu Stande gebracht haben.

Doch eben darin finden Euer Hochwürden einen Grundfeh-

ler meines Verfahrens, daß ich „die Bedeutung der Persönlichkeit, und eben damit die Bedeutung der That, der Geschichte, im geistigen Leben verkenne; daß ich immer in's Allgemeine, auf die Idee oder die ganze weitschichtige Menschheit, gehe" [1]). Wenn Euer Hochwürden als die Grundursache dieses Bestrebens „den Alles verschlingenden, Persönlichkeit vernichtenden Pantheismus" bezeichnen, so würde allerdings der Pantheismus eines Spinoza consequent auf solche Resultate führen; der Hegel'schen Philosophie dagegen, welche wohl zunächst darunter verstanden ist, würde ich durch jenes Bestreben, wenn es das meinige wäre, vielmehr untreu geworden sein. Man sollte sich doch endlich in Betreff dieses Systems so weit orientirt haben, um zu erkennen, wie es einerseits zwar der Kantischen und Fichte'schen, auch Jacobi'schen, Philosophie gegenüber, welche den Geist nur als subjectiven, in Individuen punctualisirten, kannten, die Objectivität und Substanzialität des Geistes, sein Leben als Geist von Völkern und Zeiten, und dessen Macht über die Geister der Individuen, hervorhebt, damit dem Spinozismus sich nähert; ebenso aber im Gegensatze mit diesem, dem die Individuen nur das Accidentelle, verschwindende Erscheinungsform der Substanz, waren, die Individualität als die wesentliche Wirklichkeit des Geistes behauptet [2]). Wenn Euer Hochwürden versichern: „Alles Gute, Große, Herrliche, das Höchste in der Geisterwelt, wird nur durch Persönlichkeiten getragen, ist, sobald es in's Leben tritt, immer ein Persönliches; wenn die Ideen realisirt werden sollen, kann es nur durch Personen geschehen": so ist ja dieß auch den Worten nach fast gleichlautend mit dem schon an einem andern Orte von mir angeführten Hegel'schen Satze, daß „an der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, Individuen

---

1) A. a. O. S. 813.

2) Besonders instructiv ist hierüber der Abschnitt der Hegel'schen Logik, welcher vom Absoluten handelt, in der zweiten Abtheilung des ersten Theils, Werke, 4ter Band, S. 185 ff.

stehen, als die das Substanzielle verwirklichenden Subjectivitäten"[1]).

Hienach kann es nur in der nächsten Veranlassung, der besondern Stellung seiner Arbeit zu anderen, seinen Grund haben, wenn einer, der, wie Euer Hochwürden von mir urtheilen, auf dem Standpunkte der Hegel'schen Philosophie steht, statt beide Seiten, das Substanzielle und das Persönliche in der Geschichte gleichmäßig zu bedenken, die eine mehr als die andere in seiner Darstellung hervortreten läßt. Hätten wir in unserer Zeit eine überwiegende Mehrzahl von Geschichtsbearbeitungen vor uns, welche auf das Substanzielle, auf die allgemeinen Mächte in der Geschichte, den Hauptnachdruck legten: so hätte, wer den Principien jener Philosophie gemäß die Geschichte darstellen wollte, die Rechte der andern Seite, der persönlichen, geltend zu machen; so hingegen, da der subjectiven Bildung der Zeit und überdieß der Natur der Sache nach, sofern das Erscheinende in der Geschichte zunächst Personen sind, die Geschichtsbetrachtung mit großem Übergewicht auf diese Seite hängt, ist die Philosophie veranlaßt, desto mehr auf die entgegenstehende Seite zu dringen.

Insbesondere aber in der religiösen Geschichtsbetrachtung, in der Art, wie eine heilig gehaltene Geschichte von den Glaubigen beschrieben und aufgefaßt wird, herrscht vermöge der Natur des religiösen Vorstellens das persönliche Element durchaus vor. Das Verhältniß Gottes zum Menschen, das Thema aller Religion, läßt sich eher als Einwirkung auf ein Individuum, einen gottbegeisterten Sänger, Gesetzgeber, Propheten, in höchster Potenz in der Figur des Gottmenschen, zur Anschauung bringen, als an einer ganzen Zeit, einem ganzen Volke, an welchem weit mehr die Entwickelung des Einen aus dem Andern nach dem natürlichen Zusammenhang endlicher Ursachen und Wirkungen, als der Hervorgang des Ganzen aus dem absoluten Grunde, zur Erscheinung kommt. Daher in allen heiligen Geschichten oder Sagen mit dem Persönlichen zugleich das Plötzliche des Geschehens,

---

1) Hegel's Rechtsphilosophie, §. 348. S. 434.

des Entstehens gewisser Vorstellungen, des Eintretens gewisser Veränderungen: weil auch im Plötzlichen die Seite der natürlichen Vermittlung zurücktritt, und dem Glauben an ein unmittelbares göttliches Gesetztsein Raum läßt. In der kritischen Bearbeitung einer vom religiösen Gesichtspunkt aus sowohl verfaßten als aufgefaßten Erzählung wird mithin, wer Hegel's Ansicht von dem Verhältniß des Substanziellen zum Subjectiven in der Geschichte theilt, mehrfache Veranlassung haben, darauf hinzuweisen, wie dasjenige, was hier rein als That einer Person erscheint, doch zugleich in der Zeit und im Volke vorbereitet, das scheinbar Unmittelbare in der That vermittelt, das Plötzliche andererseits wieder ein Allmähliges war.

Mit Recht freilich entgegnen hier Euer Hochwürden, „das Große und Neue im Geisterreich entstehe eben nicht immer allmählig, es gebe in der Geisterwelt auch Blitze, neue überraschende Schöpfungen, und das Höchste erscheine oft plötzlich und gewaltig, hervorgegangen aus geheimnißvollen göttlichen Tiefen" [1]). Wie? wenn ich mir dieß zu Nutze machen wollte, um meine Ansicht von der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu in seinen Jüngern dadurch zu unterstützen, welcher Euer Hochwürden eben das Plötzliche, Überraschende, Geheimnißvolle des Übergangs, das sie übrig lasse, zum Vorwurfe machen? So wenig hienach ich selbst gemeint sein kann, das Plötzliche, Geniale und Schöpferische in der Geschichte überhaupt und in der Stiftung des Christenthums insbesondere ausschließen zu wollen: ebensowenig können auch Euer Hochwürden in Abrede stellen, daß nicht selten in heiligen Geschichten als plötzlich, als freie Schöpfung des Genius, dargestellt ist, was nach richtiger Ansicht durch Umstände vorbereitet sich allmählig ausgebildet hat. Auch abgesehen von der heiligen Geschichte darf man nur seinen Plutarch gelesen und mit andern Geschichtsquellen verglichen haben, um sich zu überzeugen, wie oft das Leben eines bedeutenden, vielbesprochenen Mannes erst von dem Witze seiner Volks-

1) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 797.

genossen, in deren Munde er fortlebte, mit dieser Masse von Pointen, von bedeutenden Situationen, sinnreichen Sprüchen u. s. w. ausgestattet worden ist.

Zu weit gegangen wäre es hier freilich, wenn ich, wie Euer Hochwürden mich beschuldigen, „immer geneigt wäre, alles Bedeutende und Sinnreiche, nicht etwa blos das Wunderbare, sondern auch das ganz Natürliche, für ersonnen zu halten"; gleicherweise auch das „Concrete, Anschauliche", im Leben Jesu als Gebilde der Sage zu betrachten, als ob im Leben Jesu „Alles abstract, gemeiner Art", gewesen sein müßte: und mit Recht halten Euer Hochwürden entgegen, daß ja „das Leben eines großen Geistes das allerconcreteste und anschauungsvollste sei, daß im Leben ausgezeichneter Menschen sich des Beziehungsreichen unendlich viel zusammendränge, und fast jeder Moment sinn- und bedeutungsvoll werde". Meine Meinung war keineswegs, dieß zu läugnen; freilich ebensowenig das Andere zu vergessen, daß der — namentlich religiöse — Wiedererzähler selbst im bedeutungsvollsten Leben nicht genug Bedeutung zu finden glaubt, wenn er es nicht selber noch mit bedeutenden Momenten bereichert. Dieses Beides im Sinne, und, sofern das Letztere bis jetzt noch nie durchgreifend auf die evangelische Geschichte angewendet war, besonders des Letzteren eingedenk, war ich auf jedem Punkte des Lebens Jesu darauf bedacht, das in diesem Leben ursprünglich gelegene Schöpferische und Bedeutsame von dem erst in der Erzählung hineingetragenen zu unterscheiden. Bin ich hierin vielleicht da und dort zu weit gegangen und habe zu Vieles von jener Seite auf diese herübergezogen: so ist dieß nicht Fehler des Princips, von welchem ich ausgegangen bin, sondern Irrthum in der Anwendung, oft auch nur Mangelhaftigkeit der Darstellung, was sich, ohne das Princip aufzugeben, bessern läßt; eine Einseitigkeit, welche einzig durch die entgegengesetzte Einseitigkeit, die bisher in der Betrachtung des Lebens Jesu geherrscht hatte, veranlaßt war.

Auch mir ist Jesus die größte religiöse Persönlichkeit, welche die Geschichte aufzuweisen hat; an seiner Größe hat, auch

nach meiner, im Abschnitte von der Bildung Jesu ausdrücklich ausgesprochenen Überzeugung, seine natürliche Begabung den größten Antheil; vermöge dieser Genialität muß er wohl, wie ich schon in der zweiten Auflage meines L. J. zugestanden habe, ungleich früher zu der Überzeugung von seiner Messianität gelangt sein, als man nach gewissen Spuren der evangelischen, namentlich synoptischen, Berichte vermuthen könnte; seiner Macht über die Gemüther, mit welcher vielleicht auch eine physische Heilkraft verbunden war, die wir uns etwa durch die Analogie der magnetischen Kraft verdeutlichen mögen, gelangen Curen, die als Wunder erscheinen mußten; sein Standpunkt auf der höchsten Höhe des religiösen Selbstbewußtseins sprach sich in ebenso erhabenen, als sein rein menschlicher Sinn in belehrenden, seine Originalität in sinnreichen Reden aus; sein Schicksal war, wie seine Person, von Anfang bis zum Ende seines Lebens ein außerordentliches: — aber eben durch das in ihm schon gegebene Außerordentliche veranlaßt, bildete die Begeisterung seiner Anhänger noch weiteres Außerordentliche hinzu; zwar nicht immer ohne Bewußtsein und Absicht, aber immer ohne Arges, worüber ich mich schon in der zweiten Auflage des L. J. näher erklärt habe [1]).

Weit näher demnach als dem von Euer Hochwürden geschilderten zweiten Standpunkte, der in der evangelischen Geschichte nur ein Gewebe von Mythen mit einer nicht mehr herauszufindenden historischen Grundlage sieht, und Christus zu einem gewöhnlichen, durchaus von seiner Zeit abhängigen Menschen macht, stehe ich dem dritten, welchen Euer Hochwürden als den Ihrigen bezeichnen, und welchem zufolge wir in den Evangelien „allerdings Geschichte haben, aber religiöse Geschichte, d. h. eine solche, die wir nicht in allen Beziehungen fassen und behandeln dürfen wie gewöhnliche Geschichte, und eine solche, bei welcher nach der Natur der Entstehung und Verbreitung das Hinzutreten einzelner alterirender Momente und auch sagenhafter Züge nicht geradezu ausgeschlossen war“ [2]).

1) 1ter Theil, §. 14.

2) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 800.

Vollkommen einverstanden bin ich erstlich mit dem Satze, daß die Geschichte des Ursprungs einer Religion, um so mehr, je mehr sie in Wahrheit eine neue Geistesschöpfung ist, einen von der gewöhnlichen Geschichte verschiedenen Charakter habe; daß in einer solchen Außerordentliches, Unerklärbares, vorkommen müsse, sofern aus einer großen göttlichen That von selbst auch untergeordnete Bezeugungen der göttlichen Thätigkeit folgen. — Der Religionsstifter, in einer Tiefe des Selbstbewußtseins lebend, zu welcher die gewöhnlichen Menschen, und selbst die Begabten, sofern ihre Begabung sich auf andere Felder als das der Religion bezieht, nicht hinabsteigen, mag von dieser Tiefe aus auch auf andere Menschen tiefer zu wirken, und Erscheinungen hervorzubringen im Stande sein, welche über alles sonst Bekannte hinausgehen. Und sofern die Macht des Geistes über den Körper in verschiedenen Zuständen verschiedene Grade hat, von welchen, wie weit sie aufwärts steigen mögen, noch lange nicht gemessen ist: werden wir dem Religionsstifter namentlich auch auf den leiblichen Organismus Anderer eine durch deren Gemüth vermittelte Einwirkung zugestehen, welche in ihrer Art einzig ist. Weder augenblickliche Begreiflichkeit noch vollständige Analogie dürfen wir daher zur Bedingung unseres Glaubens an dergleichen Erzählungen machen (so wenig wir es z. B. auch nur bei den Erscheinungen des thierischen Magnetismus dürfen): dennoch aber, um nicht in's Bodenlose zu fallen, und um die Rechte unseres Denkens zu wahren, werden wir wenigstens so viel verlangen müssen, einen Punkt uns denken zu können, an welchen, wenn nur erst unsre Kenntniß des menschlichen Wesens tiefer ginge, das Verständniß einer solchen Erscheinung sich müßte anknüpfen lassen. Dieser Punkt ist nun für alle Heilungswunder die in unberechenbar verschiedenen Graden auf- und absteigende Macht des Geistes über seinen Organismus, und von hier aus kann ich nicht allein für die Dämonenaustreibungen, sondern auch für die Heilungen Gelähmter, Blinder u. s. f., mir eine mögliche Erklärung denken; ja selbst dessen würde ich mich nicht schlechthin weigern, zu glauben, daß die, auch in seinen Organismus aus-

gegossene, höhere Kraft des religiösen Genius den äußerlich erloschenen, nur im Innern noch vor dem gänzlichen Verschwinden schwach fortglimmenden Lebensfunken in Todtgeglaubten wieder anzufachen im Stande sei. Nun aber von hier aus zu Einwirkungen auf Naturgegenstände, Kunstproducte, wie in der Wasserverwandlung, Brotvermehrung, ist ein solcher Sprung, hier verschwindet nicht nur die wirkliche Erklärbarkeit, sondern selbst die Denkbarkeit einer möglichen Erklärung so vollkommen, daß ich Euer Hochwürden gestehe, wenn ich so etwas in mir zuließe, so wäre es mit meinem Denken aus, und namentlich jede Schranke zwischen Glaublichem und Unglaublichem mir zerbrochen. Euer Hochwürden rathen in solchem Falle, die Sache lieber dahingestellt zu lassen. Allein, sofern darin doch das Geständniß liegt, daß man eine Erzählung als geschichtliche sich bis jetzt auf keine Weise anzueignen wisse; wird man von selbst zu dem Versuche sich getrieben finden, ob nicht eine andere — etwa die mythische — Auffassung einer solchen Erzählung mehr zusagen möchte, eine Auffassung, die, sofern sie in manchen Fällen sehr nahe liegt, auch für solche Wundergeschichten sich darbietet, bei welchen die Möglichkeit einer geschichtlichen Erklärung nicht schlechthin undenkbar ist.

Auf diesen Versuch führen uns Euer Hochwürden selbst, ohne es zu wollen, wenn Sie den Satz, daß wir in den Evangelien keine gewöhnliche Geschichte haben, wie bis jetzt auf deren Inhalt, die in denselben erzählten Facta, so nun auch auf die Form, die Erzählungsart der Evangelisten, beziehen, und bemerken, „eine solche religiöse Schöpfung und Neubildung sei in Bezug auf ihre ursprüngliche Begründung unter den Menschen immer nur denkbar im Zustande der Begeisterung, in welchem die Kritik und der historische Pragmatismus nothwendig zurücktrete, dagegen das Gefühl der Andacht und Liebe und das Interesse für Ideen, für die innere Bedeutung des Geschichtlichen, vorwalte" [1]). Hiemit wollen zwar Euer Hochwürden nur bevor-

1) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 801.

worten, daß demnach an die Evangelisten nicht derselbe kritische Maßstab gelegt, nicht dieselben Forderungen in Bezug auf historische Genauigkeit gemacht werden dürfen, wie an andere Schriftsteller: allein, wenn bei den Evangelisten und deren Gewährsmännern die Begeisterung vorherrschte, und die Kritik zurücktrat, so ist ebendamit die Leichtigkeit des Einschleichens unhistorischer Elemente in ihre Erzählungen zugestanden, und dem Zweiten, was Euer Hochwürden an der evangelischen Geschichte hervorheben, daß sie, wie nicht gewöhnliche, so auch nicht reine Geschichte sei, vielleicht etwas mehr Raum gemacht, als Sie ihm vergönnen wollen.

Doch, wie gesagt, Euer Hochwürden benützen das Ausgeführte vielmehr dazu, um von den Evangelien eine allzuscharfe Kritik abzuhalten. Wie für die Ideen überhaupt, so ist, nach Euer Hochwürden, auch für die religiösen Ideen, und wie für die Religion überhaupt, so auch für die religiöse Geschichte, kein streng demonstrativer Beweis ihrer Wahrheit möglich: „es muß immer das sittliche Vertrauen, welches selbst schon ein Bestandtheil der Frömmigkeit ist, als Ergänzung für die Unvollständigkeit äußerer Beweismittel, als ideales Supplement für den Mangel empirischer Evidenz, hinzukommen". Sehr mit Recht lassen Sich Euer Hochwürden hier den Einwurf machen, daß damit der Willkür Thür und Thor geöffnet scheine, indem man mit geneigtem Glauben Alles rechtfertigen könne; wogegen Sie zwar Glauben, aber nicht blinden Glauben, zu verlangen versichern. Der Glaube nehme nicht ohne Auswahl Alles in sich auf, was sich ihm biete, sondern unterscheide Glaubwürdiges von Unglaubwürdigem nach gewissen Kriterien. Das erste Kriterium der Glaubwürdigkeit im Gebiete der religiösen Geschichte sei die sittlich-religiöse Bedeutsamkeit, daß eine Geschichte nicht blos Factum, sondern zugleich Darstellung einer Idee sei. Dieß ist nun nach Euer Hochwürden bei der evangelischen Geschichte der Fall, sie ist „eine Welt voll Ideen in historischer Gestalt, die höchste Dichtung, das erhabenste Epos, ein großes Symbol, eine Allegorie der Menschheit, eine ewige Geschichte, die Wahrheit hat

selbst abgesehen von der Wirklichkeit". Da Euer Hochwürden selbst diesen Unterschied machen, und in der evangelischen Geschichte Wahrheit finden zu können versichern auch ohne Wirklichkeit, so begreife ich nicht recht, wie Sie später der gleiche Gedanke von mir so sehr befremden mag.

Freilich machen Euer Hochwürden diese Trennung blos voraussetzungsweise; in der That will das Christenthnm — der weiteren Ausführung zufolge — „nicht blos Idee, sondern auch Wirklichkeit sein; Wesen und Form sind hier untrennbar; die christlichen Ideen haben ihren Werth nicht als Abstracta, sondern als Realitäten". Also auch hier eine ähnliche Stellung, wie in der Hegel'schen Schule: zuerst versichert man sich der Idee; hierauf — dort sofern die Idee überhaupt, hier sofern im Besonderen die christliche Idee — auch Realität haben muß, wird in derselben zugleich eine Bürgschaft für die Geschichte gefunden. Doch mit richtigem Sinne machen Euer Hochwürden Sich hier den gegründeten Einwurf, die Bedeutung, der ideelle Gehalt allein könne es doch nicht sein, wodurch die Geltung religiöser Geschichtswahrheit entschieden werde; denn sonst wäre alles Bedeutungsvolle auch geschichtlich wahr. Die religiöse Geschichte müsse nothwendig auch Bedeutung haben: aber nicht Alles, was religiöse Bedeutung hat, habe darum auch geschichtliche Wahrheit. Es müssen noch andere Kriterien hinzukommen. Nämlich 1) einleuchtende göttliche Zweckmäßigkeit; 2) unauflösliche Verbindung mit andern unzweifelhaften und sittlich unabweisbaren Wahrheiten und Thatsachen, und 3) geschichtliche Wirkungen von wahrhaft wohlthätigem welthistorischem Charakter. In allen diesen Beziehungen habe die evangelische Geschichte die trefflichsten Bürgschaften. Das Außerordentliche werde gerechtfertigt 1) durch den großen gotteswürdigen Zweck einer nur auf diese Weise zu vermittelnden Umbildung der Menschheit; es stehe 2) in der innigsten Verbindung mit einer Persönlichkeit von ganz einziger sittlicher und geistiger Hoheit und mit einer Lehre von vollkommener innerer Wahrheit und Güte, in Angemessenheit ferner zu den gegebenen Bedingungen jener Zeit; es habe sich endlich 3) theils

im Einzelnen, wie die Auferstehung in ihrem Einfluß auf die Apostel und ersten Glaubigen, theils im Ganzen durch seine weltumbildenden Erfolge, als unentbehrliches Glied der Kette geschichtlicher Ursachen bewährt.

Allein, was erstlich den gotteswürdigen Zweck der einzelnen, namentlich wunderhaften, Geschichten in den Evangelien betrifft, so ist dieß ein so disputabler Punkt, daß das daraus gezogene Kriterium für die geschichtliche Wahrheit ein bis zur Unbrauchbarkeit schwankendes wird. Wer wollte von der Verwandlung des Wassers in Wein, von dem Wandeln auf dem Meere, vom Stater im Maule des Fisches — ja von allen evangelischen Wundern überhaupt, mit Ausnahme etwa der Auferstehung, die dann aber ebensowohl eine blos natürliche Begebenheit gewesen sein kann — wer wollte den Beweis übernehmen, daß ohne alle diese Vorgänge, wie Euer Hochwürden Sich ausdrücken, „die Umbildung der Menschheit nicht zu vermitteln gewesen wäre?" Ebenso, was zweitens die unauflösliche Verbindung dieser Thatsachen mit der Person und Lehre Jesu betrifft, so kommt es darauf an, ob nicht der Begriff des Gottmenschen reiner sich gestaltet ohne alle jene wunderhaften Anhänge; so wie das Wort: ich glaube der Lehre unerachtet der Wunder, immer seine Wahrheit behält. Endlich durch welthistorische Wirkungen ist nur die Größe der Persönlichkeit Jesu im Allgemeinen, von einzelnen Thatsachen aber höchstens die, auch von Euer Hochwürden allein angeführte, Auferstehung — aber wieder unentschieden, ob als übernatürliches oder als natürliches Factum — beglaubigt.

Doch Euer Hochwürden selbst sind nicht gesonnen, „einen entscheidenden Werth darauf zu legen, daß eben alle Züge der evangelischen Überlieferung der geschichtlichen Wirklichkeit vollkommen entsprechen sollten", sofern ja Sie selbst von der evangelischen Geschichte zugestehen, daß sie, wie nicht gewöhnliche, so auch „nicht strenge Geschichte" sei. „Nehmen wir nicht die künstlichsten Hypothesen zu Hülfe — bekennen Euer Hochwürden —, so ist nicht darzuthun, daß nicht die Aussprüche Christi, wie sie die Evangelisten wiedergeben, sollten hie und da alterirt sein, und

daß nicht den Erzählungen vom Leben des Erlösers, wenn sie längere Zeit von Mund zu Munde gingen, oder selbst von Augenzeugen erst nach Jahrzehnden aufgezeichnet wurden, manche Züge, die der Wirklichkeit nicht absolut entsprachen, im ersteren Falle selbst sagenhafte, sollten beigemischt worden sein. Dabei bleibt aber — nach Euer Hochwürden Überzeugung — doch der Gesammtinhalt der Lehre Jesu so einzig und groß, daß wir denselben füglich nur auf den Stifter des Christenthums selbst zurückführen; sein Bild so gewaltig, erhaben und individuell, daß wir es nicht für Erfindung, sondern nur für Abschilderung des Lebens; das Außerordentliche, Wunderbare seiner Erscheinung endlich durch die Erfolge so wohl bewährt, daß wir es mit Recht für geschichtlich begründet halten können“ [1]).

Man sieht, Alles dreht sich hier um den Unterschied des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und Unwesentlichen, welcher seiner Natur nach ein äußerst schwankender ist. Im Allgemeinen soll die evangelische Geschichte historisch begründet sein, doch aber werden einzelne Bestandtheile derselben als möglicherweise unhistorisch preisgegeben: — wie viele solche einzelne Theile? muß man fragen; jeder Theil der evangelischen Geschichte ist ein einzelner und ließe sich insofern in Anspruch nehmen. Nur dasjenige Einzelne — wird näher bemerkt — ist geschichtlich unsicher und auch gleichgültig, welches nicht zum wesentlichen Inhalte der Geschichte Jesu gehört. Allein nun versuche man einmal, nur etwa unter den Wundergeschichten, eine solche Ausscheidung wesentlicher und unwesentlicher Wunder, — ob man etwas Kluges herausbringen wird. Hiemit zeigt sich aber zugleich, daß man von innen heraus, von der Idee und Bedeutung der evangelischen Geschichte, selbst mit allen möglichen Hülfskriterien, niemals etwas Bestimmtes für die Beglaubigung dieser Geschichte zu Stande bringen wird; sondern man bleibt immer wieder an die Kritik der Berichte, ihrer Form und ihres Inhalts, gewiesen, und was dabei vorauszusetzen ist, kann nicht etwas Besonderes,

---

1) A. a. O. S. 805 f.

ein sittlich-religiöses Vertrauen sein, sondern nur das Allgemeine, was bei jeder historischen Forschung gefordert wird, daß, unbeschadet der allgemeinen, durch alles Geschehen hindurchgehenden Gesetze, doch zugleich die eigenthümliche Natur desjenigen Gebietes, mit welchem man es im einzelnen Falle zu thun hat, also hier des religiösen, und zwar desselben in seiner höchsten Vollendung, in Anschlag gebracht werde.

Das Wesentliche im Christenthum sind für den philosophischen Standpunkt die Ideen und deren ewige Verwirklichung in der Menschheit; für den historischen Standpunkt fragt es sich wesentlich zugleich, wie weit diese Ideen in der Person Christi schon aufgegangen und verwirklicht gewesen seien, und ohnehin der Standpunkt des religiösen Glaubens kann die Idee von der Person gar nicht trennen, sofern, wie Euer Hochwürden am Schlusse so schön ausführen, nur zu einer Person Liebe möglich ist. Allein diese ist gewiß auch dann möglich, wenn wir — wie auch Euer Hochwürden, freilich nur vorläufig, um sogleich darüber hinauszugehen, thun — Jesum nur ebenso als eine in religiöser Hinsicht hochbegabte Persönlichkeit fassen, wie ein Homer, Sophokles, Raphael, künstlerische Genie's waren. Und dieser Betrachtungsweise weigert sich die Kritik doch gewiß nicht, ja sie gibt nicht nur mit dem religiösen Gebiete auch den Heroen desselben vor denen jedes andern Faches den Vorzug, sondern erkennt selbst den Beweis als möglich an, daß über Christum in religiöser, mithin in höchster Beziehung, hinauszugelangen, für alle Zeiten unmöglich sei [1]).

Dieß ist es ungefähr, was ich Euer Hochwürden, theils einräumend, theils entgegnend, vorzutragen wünschte, und wozu ich jetzt nur noch die Versicherung der ausgezeichneten Hochachtung füge, mit welcher ich bin

Euer Hochwürden

Stuttgart, den 6ten Juni 1837.

ergebenster

Dr. Strauß.

1) S. dieses Heft, S. 73.

II.

Einige Bemerkungen über die Recension meines Lebens Jesu von Herrn Dr. J. Müller.

Die Beurtheilung meiner Schrift über das Leben Jesu von Herrn Dr. Müller, welche die theologischen Studien und Kritiken der Ullmann'schen Recension an die Seite gestellt haben, ist zwar um ein Ziemliches ausführlicher als diese, geht in manches Einzelne genauer ein und enthält auch nicht wenige treffende Bemerkungen über verschiedene Punkte: dennoch kann ich ihr nicht denselben Werth mit jener zuerkennen, sofern sie theils von einem minder liberalen und wissenschaftlichen Standpunkt aus, theils nicht mit derselben Gerechtigkeit und Ruhe geschrieben ist.

Was das Erstere betrifft, so räumt Herr Dr. Müller zwar mit seinem Vorgänger „Enantiophonien" in den Evangelien ein, welche „großentheils so offen und unzweideutig vorliegen, daß an eine befriedigende Lösung durch die Harmonistik nicht zu denken sei". Aber mit dieser Anerkennung ist ihm zufolge „gar nichts gewonnen für die mythische Ansicht"; nur so viel ist eingestanden, daß in der mündlichen Überlieferung „allmählig einzelne Züge dunkler geworden, ganz erloschen sein, oder mit anderen sich verschmolzen" haben mögen: nicht aber daß selbst „die bedeutendsten Momente der evangelischen Geschichte Christi rein aus den Ideen der jungen Gemeinde sich gebildet" haben [1]).

1) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 867.

Von den bedeutenderen Momenten im Leben Jesu freilich wehrte auch Herr **Dr. Ullmann** die mythische Auffassung ab: Herrn **Dr. Müller** aber ist sie selbst in der Anwendung auf die unbedeutendsten zuwider. Der Erstere erkannte „in der Kindheitsgeschichte und in manchen Momenten auch der späteren Lebensgeschichte Christi" sagenhafte Bestandtheile an [1]). Der Letztere hingegen weist ausdrücklich die Ansicht von einem mythischen Charakter der ersten Kapitel des Matthäus und Lukas zurück, noch nachdrücklicher die mythische Auffassung der Versuchungs- und Himmelfahrtsgeschichte [2]), und selbst die Erzählung von der Wache am Grabe scheint ihm nicht als Sage genommen werden zu können, ohne dem Urheber derselben den gröbsten Betrug aufzubürden [3]). Werden so nicht einmal diese verlorensten Posten in der evangelischen Geschichte der Kritik preisgegeben: so ist dem sagenhaften Elemente der Zugang in die Evangelien durchaus verwehrt, und hierin fanden wir Herrn **Dr. Ullmann** liberaler.

In wissenschaftlicher Hinsicht konnten wir zwar mit demselben nicht übereinstimmen, wenn er die kirchliche Brauchbarkeit zu einem Maßstabe der Wahrheit theologischer Ergebnisse machte, wenn er die Beweisbarkeit der Ideen läugnete, und um von der Geschichtlichkeit der evangelischen Erzählungen sich zu überzeugen, einen moralischen Glauben verlangte: aber so aller Wissenschaft widerstreitend ist uns doch in seiner Abhandlung nichts begegnet, wie die **Müller**'sche Behauptung, „die strenge Nothwendigkeit des logisch-dialektischen Processes sei nicht das rechte Organ für die Erkenntniß der höheren, concreten Wahrheit; nicht an ihren logischen Fehlern und Widersprüchen, sondern an ihren unbefriedigenden und zerstörenden Resultaten, an ihrem Zwiespalte mit den unabweislichen Forderungen des Gemüths und mit den Thatsachen eines höheren ursprünglichen Bewußtseins unsres Geistes, wie sie vom göttlichen Worte bestätigt und erfüllt werden, seien

1) A. a. O. S. 788.

2) S. 866, Anmerk.

3) S. 882.

die Systeme Spinoza's, Kant's, Fichte's u. A. gefallen"[4]) Es mag sein, daß die — übrigens in jedem Fall blos beziehungsweise — Unwahrheit dieser Systeme früher im unmittelbaren, religiösen u. dgl. Bewußtsein gefühlt, als in vermittelter, wissenschaftlicher Weise erkannt wurde: aber jenes Gefühl war nur die Vorahnung, oder vielmehr es war unentwickelt dasselbe, was sich hernach zur klaren wissenschaftlichen Einsicht entwickelte. Wie etwa ein Riß in einer Glocke zwar meistens zuerst gehört wird, hierauf aber bei genauerer Nachforschung dem Auge bemerkbar werden muß: so kann ein philosophisches System unmöglich für das Gefühl unwahr, und doch für den Verstand richtig sein. Diese Entgegensetzung von Herz und Verstand, Religion und Philosophie, habe ich schon oben, der evangelischen Kirchenzeitung gegenüber, mit welcher Herr Dr. Müller hier ganz zusammentrifft, als eine auch für die Religion höchst gefährliche bezeichnet; sofern, wenn einmal zwischen Glauben und Wissen, Herz und Verstand, gewählt werden muß, immer wenigstens Einige glauben werden, die Religion der Philosophie, das Gemüth dem Verstande, zum Opfer bringen zu müssen. In wissenschaftlicher Hinsicht aber beweist die Behauptung, der Spinozismus, Kantianismus u. s. w. sei auf logisch-dialektischem Wege nicht zu widerlegen, nur, daß der, welcher dieß behauptet, die weitere Entwicklung der Philosophie, namentlich im Hegel'schen Systeme, nicht gehörig studirt hat.

Letzteres zeigt sich auch in der Gereiztheit, welche Herr Dr. Müller gegen die Hegel'sche Philosophie allenthalben an den Tag legt, und uns hierin namentlich die wünschenswerthe Ruhe und Gerechtigkeit vermissen läßt. Zwar ist auch Herr Dr. Ullmann kein Freund der Hegel'schen Philosophie; er traut ihr die Resultate meiner Schlußabhandlung, je schlimmer sie ihm vorkommen, um so eher als ihre eigensten Consequenzen zu; spricht mit unverkennbarer Beziehung auf sie von einem Alles verschlingenden, Persönlichkeit vernichtenden Pantheismus: aber

4) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 885.

so auffallende einzelne Ungerechtigkeiten, so offenbare Verdrehungen, wie bei Herrn **Dr. Müller**, finden sich bei ihm nicht. Dem „modernen Pantheismus — lesen wir in der Müller'schen Recension — ist es ganz bequem, das menschliche Leben, wie es ist, als ein göttliches zu setzen" [1]). Wie es ist; d. h. also mit allem Schmutze der Gemeinheit, Sünde, Lasterhaftigkeit, sei nach der Lehre des modernen — natürlich Hegel'schen — Pantheismus das menschliche Leben göttlich. Es ist unbegreiflich, wie auch besonnene Männer sich durch eine so sinnlose Art von Polemik gegen die Hegel'sche Philosophie blamiren mögen. Herr **Dr. Müller** hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn ich ihn in dieser Hinsicht an die einem Menzel ertheilte Belehrung [2]), und damit in eine Gesellschaft verweise, für welche er übrigens zu gut ist.

„Nach des Verf. Meinung — äußert Herr **Dr. Müller** — kommt es offenbar nur darauf an, sich zur speculativen Ansicht der Weltgeschichte zu erheben, um das Leben der Menschheit als eine fortschreitende Realisirung der Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu begreifen". — Allerdings. — „Dann — fährt der Rec. fort — bedarf das menschliche Geschlecht freilich keiner Erlösung". — Keiner, erwiedere ich, als derjenigen, deren Keim ihm von Anfang an von Gott mitgegeben war. Und ist es denn nun wirklich ein den Begriff der Sache betreffender Unterschied, ob ich sage: Gott hat von jeher die Erlösung der Menschheit beschlossen, und von Anfang ihrer Geschichte an eine, die volle Erlösung vorbereitende, Einwirkung auf dieselbe geübt; oder: Gott hat in die Menschheit ein Princip gelegt, das sie aus allem Verderben immer wieder emporzieht, und gerade wenn das Verderben am tiefsten und allgemeinsten, mithin auch am gefühltesten und reif geworden ist, am freiesten und vollkommensten sich entwickelt? Ist zwischen diesen beiden Fassungen wirklich ein Unterschied, da es doch beidemale Gott ist, auf welchen die Erlösung zurückgeführt wird?

---

1) A. a. O. S. 829.

2) S. diese Streitschriften, 2tes Heft, S. 209.

Der wesentliche Unterschied der letzteren Ansicht von der ersteren, welcher zugleich „die gefährlichste Abirrung von dem Wesen des Christenthums und die Verkehrung seiner größten Verkündigung ist", besteht nach Herrn **Dr. Müller** darin, daß von dem zuletzt bezeichneten Standpunkt aus „die Einheit mit Gott als eine dem menschlichen Geiste immanente betrachtet wird. In der absoluten Diesseitigkeit, auf welche diese Umdeutung der christlichen Wahrheit sich viel zu Gute thut, müßte alle Demuth, in der der Christ sich seiner Unangemessenheit zur Größe der göttlichen Gnadenoffenbarung bewußt ist, — zu Grunde gehen"[1]). — Allein ist denn mit der Gattung, der Idee der Menschheit, der einzelne Mensch schlechthin identisch, und nicht ebenso von ihr verschieden? gibt es nicht eine Menge von Graden, in welchen die Einzelnen der Idee der Gattung mehr oder weniger angemessen sein können? und darf demnach von einer absoluten Diesseitigkeit des Göttlichen in dieser Ansicht gesprochen werden, da für jeden Einzelnen immer noch ein großer Theil des göttlichen Inhaltes jenseits, in der Idee der Menschheit, liegt?

„Für den Einzelnen ist nach unsrer Lehre — Herrn **Dr. Müller** zufolge — die Idee der Gattung der wahre Erlöser; das Christenthum dagegen — setzt er hinzu — weiß von keiner Wiederherstellung durch irgend ein speculatives Erkennen, von welchem das Böse selbst als nothwendiges negatives Entwicklungsmoment begriffen wird: es kennt nur den realen, praktischen Weg der Wiederherstellung des Verhältnisses zu Gott, den Weg der Wiedergeburt und Heiligung, der wirklichen Befreiung von der Macht des Bösen durch die Theilnahme an der Erlösung vermittelst des Glaubens". Das blose speculative Erkennen der Idee der Menschheit als einer solchen, in welcher auch das Böse nothwendig mitgesetzt sei, ist es also nach Herrn **Dr. Müller's** Meinung, dem wir erlösende Kraft zuschreiben; der Mensch darf nur diese Idee denken, ohne übrigens an seinem Herzen und Leben etwas zu bessern: so sind ihm seine Sünden vergeben. Auf diese

1) Theol. Studien a. a. O. S. 834.

Weise ist es leicht, gegen eine philosophische Ansicht zu streiten, wenn man sie vorher verfälscht, und, wie im vorliegenden Falle, aus der „Belebung der Idee der Menschheit in sich, welche, namentlich nach dem Momente, daß die Negation seiner Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben, zur Theilnahme an dem gottmenschlichen Leben der Gattung, für den Einzelnen sei" [1], — wenn man, sage ich, aus dieser Belebung der Idee der Menschheit in sich, worin unverkennbar zugleich das Moment der Umwandlung von Sinn und Leben nach jener Idee liegt, ein bloses Erkennen derselben, welches auch ohne wirkliche Besserung doch erlösend sein könne, macht.

Wie sehr in seiner polemischen Hitze Herr Dr. Müller Alles womöglich auf die Spitze zu treiben, den Gegensatz meiner Ansicht und der kirchlichen bis zur Unversöhnlichkeit zu schärfen sucht, erhellt besonders aus folgendem Beispiele. „Der Verf. — sagt er von mir — beruft sich (L. J. 2, S. 737.) darauf, daß schon Luther die leiblichen Wunder gegen die geistlichen, als die rechten hohen Mirakel, herabgesetzt habe, und folgert daraus weiter: „„und wir sollten uns für einige Krankenheilungen in Galiläa auf höhere Weise interessiren können, als für die Wunder der Weltgeschichte, für die in's Unglaubliche steigende Gewalt des Menschen über die Natur, für die unwiderstehliche Macht der Idee, welcher noch so große Massen des Ideenlosen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen?"" Man sieht aus diesem Klimax, — setzt Herr Dr. Müller hinzu — dem Verf. erscheint diese Gewalt des Menschen über die Natur als etwas noch Höheres und Bewunderungswürdigeres, als das geistliche Wunder Luther's, die Wiedergeburt des Menschen durch den Geist Jesu Christi" [2]). Ein Klimax liegt allerdings in meinen angeführten Worten, aber nicht in der Art, daß von den geistlichen Mirakeln Luther's zu der Gewalt des Menschen über die Natur, als zu

---

1) Leben Jesu, 2ter Band, S. 740.

2) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 830, Anm.

etwas Höherem aufgestiegen würde, sondern so, daß, was Luther'n auf dem beschränkteren Standpunkte seiner Zeit als Höheres gegenüber dem leiblichen Wunder erschien, noch vielmehr uns, bei dem weiteren Gesichtskreise unsrer Zeit, als solches erscheinen müsse. Es erklärt sich aus der Unbekanntschaft mit der Ausdrucksweise der neuesten Philosophie, daß, wenn ich sowohl hier als anderwärts von „Gewalt des Menschen über die Natur, aufgehobener Natürlichkeit" u. dgl. spreche, dieß von Herrn Dr. Müller wie von manchen Andern nur von der äußeren Natur verstanden wurde, während nach jenem Sprachgebrauche zugleich das natürliche Element im Menschen, die σάρξ, darin begriffen ist. Deßwegen habe ich in der zweiten Auflage durch Zusätze, wie zu dem Satze: der Geist bemächtigt sich im Verlaufe der Weltgeschichte immer vollständiger der Natur: „im Menschen wie außer demselben"[1]; zu den Wundern der Weltgeschichte: „und des Gemüthslebens"[2], dem richtigen Verständniß nachzuhelfen gesucht. Auch vor diesen Zusätzen übrigens und unerachtet jener Unkenntniß gehörte eine besondere Ungunst dazu, mir die Seichtigkeit der Vorstellung zuzutrauen, daß in Kompaß und Dampfmaschinen etwas Höheres sei, als in der Vollendung eines tugendhaften Charakters.

Folgen wir nun kürzlich noch dem Gange der Recension des Herrn Dr. Müller im Einzelnen, so geht dieselbe — nach einer Charakteristik und allgemeinen Würdigung meines Werkes, in welcher zwar ebensowenig als bei Herrn Dr. Ullmann, das beziehungsweise Lob, doch noch weit weniger der Tadel gespart ist, — gleichfalls wie die Ullmann'sche von einer Bestimmung des Mythus und verwandter Begriffe aus[3], worin sich der Rec. nicht nur mit dem neuesten Standpunkte der mythologischen Forschung, sondern auch mit einigen speciellen Bestimmun-

1) L. J. 2ter Band, S. 740.
2) A. a. O., S. 742.
3) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O., S. 839 ff.

gen meiner Arbeit in wesentlicher Übereinstimmung findet. Auch ihm sind die eigentlichen Mythen nicht das Werk von Einzelnen: doch gibt auch er dem Begriffe die Erweiterung, daß das von Einzelnen Erfundene in dem Falle Mythus genannt werden dürfe, wenn es in den Glauben eines Volks, überhaupt einer Gemeinschaft, übergehe; auch er ferner sieht es als unterscheidendes Merkmal des Mythus an, daß sein Gedanken- oder Gefühls-Inhalt in dem mythenbildenden wie in dem mythenglaubigen Bewußtsein mit der geschichtlichen Form unmittelbar Eins sei: während in der Allegorie, der Parabel, der Urheber Beides in seinem Bewußtsein auseinanderhalte.

Neben dieser richtigen Einsicht überrascht es nicht wenig, auf Sätze zu stoßen, wie folgender: „Der Verf. (des L. J.) hat die seltsame Vorstellung, daß die Erzählungen von den historischen Thatsachen der übernatürlichen Erzeugung, der Wunder, der Verklärung, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, gedichtet worden, um dadurch die schon vorhandene Idee, das im menschlichen Geiste erwachte Bewußtsein seiner absoluten Einheit mit Gott in geschichtlicher Form darzustellen" [1]). Während der Rec. doch selbst meine Behauptung als eine „sehr richtige" anführt, daß der mythischen Ansicht zufolge der Berichterstatter sich der in seiner Erzählung verkörperten Idee nicht rein als solcher, sondern nur in Form jener Erzählung bewußt werde; wornach also nicht davon die Rede sein kann, daß die Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur vor jenen Mythen als solche vorhanden gewesen wäre, sondern erst mit und in diesen Erzählungen kam sie, und zwar nicht rein als Idee, sondern eben nur in geschichtlicher Form, zum Bewußtsein.

Auch das spricht der Rec. aus einer mangelhaften Auffassung des Mythusbegriffs, oder vielmehr aus einer starr supranaturalistischen Weltansicht heraus, bei der Annahme von Mythen im Christenthum „verwandeln sich die freien Thaten Gottes, welche eben nur als solche die Grundlage aller Zuversicht und Hoffnung der christlichen Gemeinde bilden, in menschliche Ge-

1) A. a. O. S. 837.

danken". Als ob auf diese Weise geschieden werden könnte; als ob nach richtiger Einsicht nicht auch in der griechischen u. a. Mythenbildung eine göttliche, und ebenso umgekehrt bei der Entstehung des Christenthums eine menschliche Mitwirkung stattgefunden hätte: so daß weder die heidnischen Religionen rein nur menschliche Gedanken, noch die hebräische und christliche rein nur freie Thaten Gottes, sondern alle ein vereinigtes gottmenschliches Thun, wenn auch mit mannigfachen Unterschieden der Art und des Grades, enthalten.

In gewisser Art scheint dieß auch Herr **Dr. Müller** anzuerkennen, wenn er einräumt, Mythen können allerdings höhere Wahrheiten aussprechen, verborgene Tiefen des religiösen Gefühls enthüllen, und selbst ein tieferer religiös-ethischer Gehalt, nicht blos eine Fülle lebendiger Naturgefühle, habe z. B. in der griechischen Mythologie, besonders in dem Mythenkreise des Apollocultus, seinen sinnreichen Ausdruck gefunden. „Aber — wird sogleich hinzugesetzt — wie viel Wahres und Bedeutsames der Mythus immer enthalten mag: er schöpft doch nur aus dem schon vorhandenen Besitze des menschlichen Geistes" (vielmehr vermehrt er diesen Besitz, indem er neue Ideen in das Bewußtsein ruft; denn was unbewußt, nur der Möglichkeit nach, im Geiste liegt, gehört noch nicht zu dessen Besitze: wenn man nicht auch das Christenthum, dessen Inhalt unentwickelt gleichfalls darin lag, beschuldigen will, nur aus dem schon vorhandenen Besitze des menschlichen Geistes geschöpft zu haben); „Mythen sind keine Offenbarungen, wenn anders mit diesem Ausdrucke nicht ein täuschendes Spiel getrieben werden soll" (sie sind Offenbarungen, sofern in denselben dem menschlichen Geiste ebenso sein eignes, als das Wesen Gottes sich immer mehr enthüllt, und der Ausdruck ist kein täuschendes Spiel, wenn man ausdrücklich bevorwortet, daß man dabei nicht — was auch im Ausdrucke für sich auf keine Weise liegt — an eine, auch auf die Form und die einzelsten Theile sich erstreckende Infallibilität denkt); „die göttlichen Rathschlüsse enthüllen können sie nicht" (und doch, nach den eigenen Worten des Rec., „verborgene Tiefen des reli-

giösen Gefühls enthüllen", was nur der subjective Ausdruck für Enthüllung göttlicher Rathschlüsse ist), „und einen Zwiespalt, der das ganze menschliche Leben und all seinen geistigen Besitz durchdringt, vermögen sie nicht zu lösen, da sie ihn selbst vielmehr in sich tragen". Auch schon die heidnischen Mythen, sofern sie das religiöse Bewußtsein gewisser Zeiten und Völker befriedigten, lösten einen in jenem Bewußtsein gesetzten Zwiespalt; nur freilich nicht auf bleibende Weise, sondern so, daß sich wieder neuer Zwiespalt, neue höhere Lösung heischend, daraus entwickelte. Aber das ist ja die Natur alles Menschlichen, und selbst das Christenthum, sofern es, auch als göttliche Offenbarung im supranaturalistischen Sinne dargestellt, in den Kreis des Menschlichen doch hereintreten mußte, hat, wie gewaltige Gegensätze es auch löste, doch zugleich den Keim neuer Gegensätze, wie von Glauben und Wissen, in die Welt gebracht. — „Sie (die Mythen, fährt Herr **Dr. Müller** fort) fördern zu Tage, was in den Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüthes verborgen liegt; aber eben darum bringen sie neben großen Gedanken und erhabenen Ahnungen auch das Widerwärtigste und Entsetzlichste aus dem aufgewühlten Grunde hervor". Allein der Hervorgang aus den Tiefen des menschlichen Wesens bringt keineswegs nothwendig Widerwärtigkeit und Entsetzlichkeit mit sich. So wenig, weil einiges aus dem poetischen Vermögen der menschlichen Natur Hervorgegangene monströs und gräßlich ist, darum alle Poesie diesen Charakter hat: ebensowenig müssen, weil einige Ausgeburten der religiösen Phantasie der Menschheit abenteuerlich und abscheulich sind, darum alle Mythen diese Beschaffenheit haben.

„Das Christenthum — lesen wir weiter — ist als die Offenbarung Gottes in Christo, als die vollkommene Offenbarung göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens, wesentlich das Ende aller Mythologie; darum gehört es zu seiner weltgeschichtlichen Stellung, daß es in einer geschichtlichen Zeit und unter geschichtlich genau erkennbaren Verhältnissen in die Welt tritt" [1]). Also

1) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 837.

auch Herr Dr. Müller verschmäht es nicht, dieses verbrauchten Popanzes von der vollkommen historischen Zeit, in welche die Entstehung des Christenthums falle, sich noch zu bedienen: während andere Vertheidiger des historischen Charakters der Evangelien sich verständigerweise beeilen, eine so nichtsnutzige Waffe von sich zu werfen. „Fast allen diesen Schriften — bemerkt Herr Lic. Bauer in einer Gesammtrecension mehrerer gegen mein L. J. erschienenen Arbeiten — ist es gemeinsam, sich mit großer Zuversicht gegen die mythische Ansicht auf ein Argument zu stützen, welches selbst erst bedingte Wahrheit erhalten könnte, wenn der historische Charakter der evangelischen Geschichte erwiesen ist. Das zu Beweisende stellt man als einen allgemeinen Satz auf, und mit einer tautologischen Wendung schließt man nun, daß das zu Beweisende also richtig sei. Das Argument besteht darin, daß man behauptet, das Christenthum falle in die geschichtlichste Zeit, wie Steudel S. 33. sagt, und hier könne man doch gewiß nicht annehmen, daß das Christenthum eines geschichtlichen Halts entbehre. Ebenso sagt Klaiber [1]) S. 41., daß bei dem Auftritte des Christenthums für das jüdische Volk die kindlich unbefangene Sagenzeit gewiß vorüber gewesen sei. Herr Vaihinger [2]) sagt S. 11: „Die Mythenzeit hatte damals (bei'm Auftreten Christi und der Apostel) bei allen den Völkern, den orientalischen wie den occidentalischen, welche unter der Herrschaft der Römer standen, ihre Endschaft erreicht" (!) [3]). Auch Herr Hoff=

---

1) Bemerkungen über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. D. F. Strauß (aus den Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs besonders abgedruckt).

2) Ueber die Widersprüche, in welche sich die mythische Auffassung der Evangelien verwickelt. Ein Sendschreiben an Dr. D. F. Strauß.

3) Nimmt man zu dem obigen noch das andere Argument, daß aus einer „blosen Idee" doch nichts Großes entstehen könne: so hat man den ganzen Inhalt der meisten dieser im Allgemeinen sich haltenden Gegenschriften, welche sämmtlich einzeln zu berücksichtigen, so zudringlich es auch manche Verfasser, wie namentlich

mann läßt sich auf diesen Beweis ein, und meint, wenigstens die Väter, welche doch zum Theil mit der auflösenden neuplatonischen Richtung so sehr vertraut waren, hätten, wenn die evangelische Geschichte Mythus sei, dieß fühlen müssen u. s. f. — Ref. — so spricht sich Herr Bauer hierüber aus — kann diesen Beweis nur für unhaltbar erklären, und glaubt, die Sache umkehren zu müssen: nicht weil die Anschauung der Welt zu der Zeit, da das Christenthum auftrat, eine historische war, sondern obgleich die damalige Anschauung der Welt eine sinnverrückte war, sind die Evangelien dennoch historisch. Will man die Umwendung der Sache nicht gelten lassen, so möge man zuvor folgende Züge des damaligen Zeitalters beseitigen. Erstens: berichtet nicht Josephus (auf welchen sich Herr Dr. Müller gerade zum Beweise des historischen Charakters der damaligen Zeit beruft [1]) die Geschichte der Gegenwart, z. B. den Untergang Jerusalems, mit mythischen Zuthaten? Sodann: beweist nicht Philo's (gleichfalls von Herrn Dr. Müller zu seinen Gunsten angeführt) Erklärungsweise des A. T. und die Verbreitung der allegorischen Schrifterklärung, daß in einem weiten Kreise des jüdischen Lebens aller Sinn für Geschichte und ihren Ernst untergegangen war, und daß die Wirklichkeit für den taumelnden Geist ihre Festigkeit verloren hatte? Ferner: hat nicht auch der Römer, wie Suetonius beweist, die Substanz seines Lebens, den Staat und die göttliche Persönlichkeit desselben, den Kaiser, mit Zeichen und Wundern umgeben? Haben nicht auch die Neuplatoniker das Leben ihrer Lehrer, wie des Plotin, zum Wunderbaren erhoben? Mochte endlich auch die neuplatonische Auffassung der heidnischen Mythe, und besonders der Synkretismus, die Auflösung derselben sein, so bewies sich doch selbst in dem gährenden Zustande dieser Auflösung eine ungeheure mythische Thätigkeit. Wie viele Conjecturen der Neuplatoniker über den inneren Zu-

---

Herr Vaihinger, verlangt haben, mir daher billig erlassen bleibt.

1) Theol. Studien, a. a. O. S. 862.

sammenhang der verschiedenen Culte und religiösen Anschauungen gestalteten sich bei ihnen unmittelbar zu äußeren Facten, zu Wanderungen der Gottheiten, oder zu besondern Mittelspersonen? Und selbst innerhalb der einzelnen Mythenkreise wurde manche Erklärung von der Bedeutung derselben zu Facten, zu einzelnen Begebenheiten, die sich unter den Gottheiten jener einzelnen Mythensysteme zugetragen haben. — Also auf den verständigen und selbstbewußten Charakter der damaligen Zeit kann man sich für die Unmöglichkeit der Mythenbildung nicht berufen. Sondern im Gegentheil, troß der Zerrüttung aller verständigen Verhältnisse, muß man beweisen, ist die evangelische Geschichte historisch, und zwar historisch, um den Geist, der den Boden der Wirklichkeit verlassen, und sich entweder in ein dumpfes Brüten in sich selber zurückgezogen, oder in abenteuerliche Anschauungen der Göttergeschichte und in deren Resultat, das Pantheon, sich geflüchtet hatte, in die Wirklichkeit zurückzuführen, die durch den menschgewordenen Gott ihre wahre Bedeutung wiedergewonnen hatte"[1]).

So demnach steht es mit diesem für so felsenfest gehaltenen Beweise aus dem historischen Charakter der Zeit, in welcher das Christenthum entstand, daß er ein Weil ist, das sich einem unter den Händen in ein Obgleich verwandelt. Ist aber das entworfene Gemälde jener Zeit richtig, wie schwerlich wird in Abrede zu stellen sein: was können dann Einzelheiten, wie die Skepsis der Sadducäer, die bewußte Scheidung der Idee von der historischen Einkleidung in der Parabel u. dgl. noch beweisen, auf welche sich Herr Dr. Müller für die Unmöglichkeit der Mythenbildung in jener Zeit beruft?

Das Bedenken, das auch Herr Dr. Müller von der allzukurzen Zeit hernimmt, innerhalb welcher die angeblichen evangelischen Mythen entstanden sein müßten, erledigt sich durch das von mir in der zweiten Auflage des L. J. Erinnerte, daß ein großer Theil dieser Erzählungen, schon vor der Zeit Jesu als

1) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1837, März. No. 43. S. 337 ff.

Züge des Messiasbildes entstanden, auf den als Messias anerkannten sofort nur überzutragen waren [1]). Damit kehrt sich auch die Müller'sche Behauptung, „die Vorstellung, wie aus der Begeisterung der Gemeinde von selbst der Mythus sich erzeugt habe, sei nur dadurch ein Hülfsmittel der Erklärung, daß sie in dunkler Unbestimmtheit gelassen werde" [2]) — diese Behauptung kehrt sich durch das zuletzt Erwogene dahin um, daß vielmehr, je genauer wir die Zeitverhältnisse, den damaligen Stand der Messiashoffnungen, uns vergegenwärtigen, desto mehr die vermeintlichen Schwierigkeiten der Mythenbildung sich verlieren. Daß dergleichen auf Jesum übergetragene Erzählungen den auch nur zeitweisen Augenzeugen seines Lebens hätten unglaublich sein müssen, — diese Behauptung des Rec. stützt sich auf die irrige Meinung, welche er sogar mir als die meinige unterlegt, als hätten jene „mythischen Vorstellungen mit dem wahren Bilde der Geschichte Christi, wovon jene einzelne Bruchstücke inne hatten, ganz und gar nicht zusammengestimmt, und ihm einen ganz andern, wunderhaften, übernatürlichen Charakter gegeben". Vielmehr, wenn Jesus auch nur, was ich auf's Bestimmteste annehme, öfters Besessene geheilt, also nach der Vorstellung seiner Zeit böse Geister ausgetrieben hat: so war damit für seine Begleiter bereits so viel Wunderbares gegeben, daß sich daran alle möglichen weiteren Wunder als gleichartig anreihen konnten.

Weiter macht Herr Dr. Müller die Unfähigkeit der ältesten palästinensischen Gemeinden zur Erzeugung eines so erhabenen Bildes, wie das Bild Jesu ist, geltend. „Haben diese das heilige Bild des Erlösers, wie es die Evangelien uns entfalten, etwa nur veranlaßt durch Jesu relative Vortrefflichkeit, von der sich aber durchaus nicht mehr mit Sicherheit ausmachen läßt, wie weit sie jenen Darstellungen zum Grunde liegt, aus dem Eigenen entworfen, so müssen wir sie als die Erlöser der Welt verehren" [3]). Allein gerade dasjenige, worin die Erhabenheit des

1) 1ter Theil, §. 14.

2) Theologische Studien und Kritiken, a. a. O. S. 868.

3) A. a. O. S. 849.

Charakterbildes Christi liegt, ist es nicht, oder doch nur zum geringsten Theile, was von uns als mythisch zur Dichtung der ältesten Gemeinden gemacht wird. Wenn die Geistesgröße und sittliche Hoheit seiner in den drei ersten Evangelien aufgezeichneten Reden, seines Benehmens in den einfachsten wie in den verwickeltsten Verhältnissen, im Leben und Leiden — wenn dieß uns als historisch, mithin Jesu selbst angehörig bleibt: so hat in den mythischen Partien und Ausschmückungen die Gemeinde wohl Manches zum übernatürlichen, aber wenig zu dem geistigen und sittlichen Gehalte der Person und des Lebens Jesu hinzugefügt. Daß von einer solchen Persönlichkeit angeregt, die ersten Christengemeinden Edleres und Gehaltvolleres producirten, als die von dem unmittelbaren Eindrucke Jesu entfernteren Kreise, in welchen später die apokryphischen Evangelien entstanden, — dieß ist so natürlich, daß man sich nur wundern kann, wie Herr Dr. Müller behaupten mag, bei der Annahme von Mythen in den Evangelien müßte es sich eigentlich umgekehrt verhalten: das später Gedichtete vernünftiger, als die in der ersten Zeit nach Christo entstandenen Sagen, sein [1]).

Doch auch nur auf den Gedanken, in der Person Jesu die Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu finden, hätten — nach Herrn Dr. Müller's Auseinandersetzung — die ältesten Gemeinden nicht kommen können, ohne „die großen Thaten und Begebenheiten des Lebens Jesu, besonders seine Auferstehung und Himmelfahrt (!), in Verbindung mit seiner über Alles erhabenen Persönlichkeit und mit seinen eigenen Zeugnissen von seiner göttlichen Würde bei Johannes" [2]). Allein, wenn wir von den aufgezählten Stücken die Himmelfahrt, die Auferstehung als wunderbare Begebenheit, die über das Maß des Denkbaren hinausgehenden Wunderthaten und die johanneischen Reden wegnehmen; dabei aber die Persönlichkeit Jesu, seine ausgesprochene Überzeugung, der Messias, mithin nach der aus Daniel geschöpften Vorstellung ein höheres Wesen zu sein, nebst irgend einem Anlaß,

1) Theol. Studien und Kritiken, S. 870.

2) A. a. O. S. 854.

der den Glauben an seine Wiederbelebung hervorbrachte, übrig behalten: — sollte daraus nicht jene Vorstellung der ersten Gemeinden immer noch hinreichend sich erklären lassen?

Daß der Abstand zwischen den neutestamentlichen Schriften und denen der apostolischen Väter nur unter Voraussetzung der Persönlichkeit Jesu als einer (im kirchlichen Sinne) gottmenschlichen und der wunderbaren Geistesbegabung der Apostel erklärbar werde [1]), ist eine Behauptung, welche durch ihre Überspannung in sich selbst zusammenbricht. — Aber die Evangelien haben, bemerkt Herr **Dr. Müller**, wenigstens das vierte — ein „entschieden autoptisches Gepräge, einen Adel der Darstellung, wie er nur eines Apostels würdig ist (?) — oder doch wenigstens nicht eines Betrügers, wozu im entgegengesetzten Falle besonders Kap. 19. V. 35. den Verfasser des Evangeliums machen würde" [2]). Allein mit dem Betrüger hat es keine Noth, sobald der Evangelist unter dem *ἑωρακὼς* einen andern als sich selber meint, und dann verliert das ganze Argument seine Schärfe. Ebensowenig liegt in dem *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται κ. τ. λ.* im Proömium des Lukas, daß er den ganzen Inhalt seines Evangeliums unmittelbar aus dem Munde von Augenzeugen geschöpft habe — worauf sich Herr **Dr. Müller** gleichfalls beruft.

Doch auch abgesehen von diesen im Gegenstande liegenden Schwierigkeiten findet der Rec. auch an meinem kritischen Verfahren mit demselben mehrfachen Tadel. Erstlich beruhe meine Kritik „auf der Voraussetzung, daß die evangelischen Relationen überhaupt die Tendenz haben, Jesum zu verherrlichen. Diese Voraussetzung aber — bemerkt er — in dem Sinne, in welchem sie der Verf. nimmt, ist nirgends begründet, sondern wird **1**, S. 351. durch die unverantwortlichste Erschleichung eingeschwärzt. Der Verf. läßt sich hier einen offenbaren Cirkel zu Schulden kommen. Daß die evangelischen Erzählungen von Christo aus einer verherrlichenden Tendenz hervorgegangen sind und deßhalb nicht

1) S. 852.

2) A. a. O. S. 872.

den historischen, sondern einen mythischen Charakter an sich tragen, das soll eben die Kritik des Verf. darthun. Aber um diese Kritik anzustellen, wird ein Kanon zu Grunde gelegt, der diese verherrlichende Tendenz schon als unbestrittene Thatsache voraussetzt" [1]). — Wenn ich in der Abhandlung über die Botschaft des Täufers aus dem Gefängniß und seine Reden über die Messianität Jesu bei Johannes (dorther ist die vom Rec. angeführte Stelle genommen) eine Tendenz zu unhistorischer Verherrlichung Jesu in den Evangelien voraussetze: so ist dieß an der gedachten Stelle gewiß keine Erschleichung und Einschwärzung, da ich zuvor in dem langen Abschnitte von der Kindheitsgeschichte Jesu diese Tendenz der Evangelien auf allen Punkten nachgewiesen. Und auch an jener Stelle ist es geradezu unwahr, daß ich, „um die Kritik anzustellen, einen Kanon zum Grunde lege, der die verherrlichende Tendenz voraussetzt": da ich vielmehr, nachdem die Kritik angestellt ist, erkläre, ich hätte möglicherweise auch von diesem Kanon ausgehen können, habe es aber vorgezogen, ohne ihn zu meinem kritischen Resultate zu gelangen. Diese ganze Beschuldigung ist nur wieder eine Probe von der übereilten polemischen Hitze des Rec.

Falsch und ein Beweis von der Unanwendbarkeit des Mythusbegriffs auf die evangelische Geschichte ist es nach Herrn Dr. Müller auch, daß „in meiner Behandlung des Einzelnen die evangelische Erzählung sich meistens gar nicht aus einer eigenthümlichen Idee herausbilde, sondern gewöhnlich komme sie zu Stande an dem Faden der äußerlichsten Beziehungen und Analogien, ja oft durch Vermittlung der zufälligsten und geringfügigsten Veranlassungen" [2]). Daß die Idee des Propheten z. B., des Messias, als eines solchen, der durch sein besonderes Verhältniß zu Gott, wie dieser, Herr der Natur, Herzenskündiger, der Zukunft kundig u. dgl. ist — daß diese Idee, wenn sie sich zu einer Mehrheit einzelner Geschichten erschließen will, hiezu vor-

1) Theol. Studien und Kritiken, a. a. O. S. 827.

2) A. a. O. S. 876.

handenes Material, namentlich, was den Messias betrifft, alttestamentliche Erzählungen und Aussprüche, benützt, und daß hiebei oft sehr willkürlich verfahren und Fremdartiges zusammengewürfelt wird — darüber wird sich nur derjenige wundern, der die Art der damaligen Juden, mit dem alten Testamente zu verfahren, nicht kennt, oder nicht kennen will, und nur ein solcher wird es der Kritik zum Vorwurf machen, wenn sie auf diese Momente aufmerksam macht.

Endlich auch an der Form meiner Darstellung hat Herr **Dr.** Müller nicht blos, wie Herr **Dr.** Ullmann, den leichten Ton auszusetzen, sondern er glaubt auch, wovon Herr **Dr.** Ullmann mich freisprach, „frivole Äußerungen und unwürdige Scherze" darin zu finden [1]. Zum Belege beruft er sich auf einige Stellen aus dem zweiten Bande meines Werkes. Zuerst auf S. 274: die Parallele, welche ich zwischen der Verklärungsgeschichte und einer Scene im platonischen Symposion gezogen. Nachdem ich die Verschiedenheit des natürlichen und komischen Grundes, auf welchem die eine, und des tragischen und übernatürlichen, auf welchem die andere sich begibt, ausdrücklich bevorwortet, sehe ich nicht, was an der Vergleichung anstößig sein soll. Ich habe einen Laien gekannt, der in Heß biblischer Geschichte, wenn z. B. von Davids „Ulyssesklugheit" die Rede war, das profane Wort: Ulysses, ausstrich, und „große Klugheit" dafür corrigirte: — bei einem Laien fand ich eine solche Ängstlichkeit sehr verzeihlich, die ich bei einem Theologen nur als Engherzigkeit betrachten kann. Über S. 291 f. siehe die weiter oben gegebene Ausführung [2]. Auch S. 454. habe ich die an und für sich unschuldige Erwähnung des Mephistopheles in der zweiten Auflage weggeschafft. S. 457. weiß ich in der That nicht, was der Rec. anstößig findet; S. 642 f. ist ein gerechter Spott nicht über einen Bestandtheil der evangelischen Geschichte, sondern über eine abgeschmackte Auslegung.

---

1) Theol. Studien und Kritiken, S. 890.

2) Dieses Heft, S. 29.

Wenn Herr Dr. Müller in Bezug auf das zuletzt Ausgeführte seine Recension mit der Frage schließt: „Oder wäre es, was allerdings die bisherige Geschichte der Angriffe auf die historische Grundlage des Christenthums zu bestätigen scheint, wirklich nicht möglich, einen solchen Angriff mit rücksichtsloser Consequenz durchzuführen, und dabei die Würde der Darstellung streng zu bewahren, wie sie die Größe des Gegenstandes, die unermeßliche Bedeutung der Frage, um die es sich hier handelt, von Jedem fordert?“ — so ist hier wohl die Gegenfrage an der Stelle, ob es wirklich nicht möglich sei, den Kirchenglauben ohne Härte und Ungerechtigkeit gegen den Angreifenden zu vertheidigen? Die bisherige Erfahrung scheint für die Unmöglichkeit zu sprechen, wie nicht blos das Beispiel des Herrn Dr. Müller beweist, sondern auch an Männern von sonst anerkannter Billigkeit sich zeigt. Wie könnte sonst Herr Dr. Lücke in einer Rec. einiger mein L. J. betreffenden Schriften in den Göttinger gelehrten Anzeigen in Bezug auf die Vorrede der zweiten Auflage jenes Werkes sagen, fast alle gegen mein Werk erschienenen Schriften betrachte ich nur als ein leeres Weibergeschrei; da ich doch von drei Classen jenes Buch betreffender Schriften nur Eine, und damit großentheils nur solche Schriften auf jene Weise bezeichnet habe, welchen auch Herr Dr. Lücke schwerlich im Ernst einen höheren Werth beilegen dürfte?

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
69	21	Wollens	Sollens
71	1	ist „welchen"	zu streichen.
—	28	sollte	sollten
74	27	Begriffe	Begriff
80	28	dieser	diese
84	12	dieses	des
85	16	enthält	erhält
115	6	Seiten	Seite
118	29	allmächtige	allmählige
122	4	könnte	könne
123	10	sei	sei"
124	9	Subjectivität	Subjecte
126	25	nach: theilweise, fehlt: zu erhärten,	
137	4	herrschte	herrsche.

Seite 67, Anmerkung, ist zu „Stahl" zu setzen: Rechtsphilosophie, den Schluß der ersten Abth.

Im Verlag von **C. F. Osiander** in Tübingen sind unter andern auch folgende Schriften erschienen:

Flattii, J. F., opuscula academica. Collegit indicibusque locorum et rerum instrux. M. C. F. Süskind. 8 maj. 826.
Schreibp. 3 Thlr. 6 gr. 5 fl. 24 kr.
Druckp. 2 Thlr. 8 gr. 4 fl.

Schnurrer, C. F., Orationum academicarum historiam litterariam theologicam et orientalem illustrantium delectus posthumus. Piae memoriae causa addita praefatione biographica edidit Dr. H. E. G. Paulus. 8 maj. 828 1 Thlr. 6 gr. 2 fl.

Gaab, Joh. Fr., Erklärung schwererer Stellen in der Weissagung Jeremias. gr. 8. 824 12 gr. 54 kr.

Lang, Prof. D. Joh. Jac., Geschichte und Institutionen des kathol. und protest. Kirchenrechts, 1r Thl. Aeussere Geschichte des Kirchenrechts. gr. 8. 827 1 Thlr. 12 gr. 2 fl. 42 kr.

Mauchard, D., Andachtsbuch für Confirmanden. Mit 1 Kpfr. 8. 824 7 gr. 27 kr.

Orelli, Chorherr von, über den Kampf des Rationalismus mit dem Supranaturalismus. Nebst einer Zugabe von D. E. G. Bengel. gr. 8. 825 6 gr. 27 kr.

Storr's, D. G. C., Betrachtungen über den Brief Pauli an die Römer, in Wochenpredigten. Mit einer Vorrede von Prof. C. F. Klaiber. 1r Bd. gr. 8. 823 14 gr. 54 kr.

— über den Zweck der evangel. Geschichte und der Briefe Johannis. gr. 8. 2te Aufl. 810 1 Rthlr. 8 gr. 2 fl.

— Erläuterung des Briefs Pauli an die Hebräer. gr. 8. 2te Aufl. 809 2 Rthlr. 4 gr. 3 fl. 15 kr.

Sigwart, Prof. H. C. W., Handbuch der theoretischen Philosophie. Ein Beitrag für Philosophie und Geschichte der Philosophie. gr. 8. 820 1 Rthlr. 12 gr. 2 fl. 42 kr.

— die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie, in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet. 8. 822 18 gr. 1 fl. 20 kr.

— **die Wissenschaft des Rechts nach Grundsätzen der prakt. Vernunft. gr. 8. 829 20 gr. 1 fl. 30 kr.**

— über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. Ein philosophischer Versuch. 8. 816 12 gr. 48 kr.



